۸۳۲۴ سفر

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: ۱ - حاشیه شرح تجرید خفری ۲ - رساله فی الوجود

مؤلف

موضوع

شماره قفسه ۱۰۰۷۷

شماره ثبت کتاب

۷۸۶۴۰

۱۱۲۷۹

خطی - فهرست شده

۸۸۱۰۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

وجود واجب الوجود بالذات وليعلم ان تتميم جميع
براهين هذا المطلب التي لا يوجد فيها ابطال التسلسل مبنية
على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء
كانت متشابهة او غير متشابهة في حكم واحد في امكان
طريان الانعدام عليها بالكلية فبعد تمهيد هذا لا شبهة
في صحة ما مر ولا في صحة ما قيل من ان الموجد جميع الممكنات
الصرفة وجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والموجود
الخارج عنها ان يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل
من ان جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون علة فاعلية
لها اذ الا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله اذ بملاحظة المقدمة
المذكورة يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة
يكون علة لها بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه
الصفة علة لجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن
ان يكون ممكن ما من الممكنات منشاء لوجوب الممكنات
ولا منشاء لامتناع طريان العدم عليها بالكلية لا في
صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من

بازرسی شد
۳۷ - ۲۶

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
۱۰۳۷۷
۱۳۶

اذ لا شيء من الممكنات المكنات مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ
لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولا
ثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي
بان يقال يمكن ان يوجد شيء من الاشياء بالامكان
الوقوعي ومن ذلك الامكان ثبت وجود واجب
الوجود بالذات باحدى الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى
تامل والغرض من هذا التطوير الاطلاع على البراهين
المتعددة في هذا المطلب العالي فان كلا منها كمشعلة في
ازالة ظلمة الجهل ولاجتماعها تاثير عظيم في تقوية الاعتقاد
على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه الى اقول اي
بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل
انفكاكه عنه اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما و
الغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى
ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف
القدرة عبارتين احدهما صحة صدور الفعل واللاصدور
واراد بامنهما امكان الصدور واللاصدور بالنسبة

ليس الامكان

الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل
بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والتلازم
بين معنييهما ظاهر فمعناها متفق عليها بين الفريقين
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم و
حدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن
بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب
مع اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب
في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور ههنا باشتراع
انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح
لا حاجة في اثبات نفيه الى التطوير الذي ذكره
الشارح في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته
ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى
المذكور والا لزم قدمه ضرورة واحتج على
انه قادر بان هذا الاستدلال انما يناسب لتابعي الاشعري
ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين فيه ولا يصح اجراؤه
من قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل ان يعارض

المصنف تاثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب
بالمعنى المذكور لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او
احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط آخر
حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على
شرط حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المص بل له ان يقول ان
العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكر في الاستدلال
او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط
الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم
التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان
الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير تام عند المص واكثر المعتزلة
بل عند اكثر المتكلمين ولا لازما لفرض الايجاب المذكور
فكيف يصح استعماله في مطلوبهم نعم يصح استعمال
الاشعرية له في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره
تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة

حادثا لتوقف على شرط حادث

والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل بلا مرجح فقالوا
ان كان تاثيره تعالى في الحادث يحتاج الى مرجح غير
الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث و
كلاهما محالان فحاصل كلامهم ان تاثيره تعالى ليس
بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم
بان يكون المرجح نفس ارادة الفاعل المختار والا لزم قدم
العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان
فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في
قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل المختار جائز
بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في
ثانيهما لا في الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة
الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف
على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب
الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم
الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب

الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق
فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري
ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد
في الازل ان يوجده بدون مرجح غير تعلق الارادة اذ
بالارادة والاختيار يمكن الترجيح بدون المرجح قال
المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث
العالم افترقوا الى ثلثة فرق فرقة اعترفوا بتخصيص
آن اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص
غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين
ومن تبعهم ومؤلاء يقولون تخصيصه على
سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة
التخصيص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا تخصيصه
لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا
لانه لا وقت قبل ذلك الوقت

اصلا فلا يكون قبله وقت وهو قول
ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة
لم يعترفوا بالتخصيص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا لشيء آخر غير
الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون او
اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة
غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار
احد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من
من المتكلمين المتاخرين اشهر ولا خفاء في ان المص
اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب
يلزم قدمه اذ قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم
ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بديهي لا حاجة
الى التنبيه كما مر الاشارة اليه اذ لو كان
حادثا لم ذلك التوقف مع كون لزومه

لحدوث الفعل المطلق ممنوعا كما مر الاشارة اليه لجواز
هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
والمكان استلزام الخ للمحال يستلزم تقدم
الشيء على نفسه لئلا يلزم التخلف عن الموجب
التام لا لحاجة الى هذا القيد بعد تعيين الايجاب
بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا
لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين المعنيين
الذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند
المص وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان
محالا جاز ان يكون لازما لاجتماع المشاخين وهما
الايجاب بالمعنى المذكور وحدوث اثره المطلق
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب
بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على
شرط حادث متعاقبة اقول على هذا
التقدير يلزم قدم الفعل المطلق وذلك غريب
عن قدمه

قوله

8

او مجتمعة لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف
المعلول عن الموجب التام اذ لو كان حادثا آه
لا خفاء عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن
الموجب التام وذلك كاف فان قيل مراد الشارح من
القدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او القدم
بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان حادثا اي بالشخص
او حادثا بالجزء لتوقف على شرط حادث قلت الاستدراك
باق اذ قد سبق استحالة قدم العالم سواء كان بالشخص
او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر من الاشارة اليه
سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث
عند المص فالوجه في تقرير الدليل ما مر سابقا
فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد اقول العمدة
في اثبات حدوث العالم اجماع الملتين والحديث المشهور
الذي لا دليل عقلي يعارضه فليس للمتكلمين التفات الى
هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال
المص والواسطة غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فتجويزها

حديث قدسي
كنت كنزا مخفيا واحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف

مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور غير ملتفت
اليه وايضا الدليل العقلي قايم بان الممكن الذي لا وجود
له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا وهذا مما يوافق كلام الحكماء
قال بهمنيار في التحصيل وان شئت الحق فلا يصح ان يكون
علة الوجود الا ما هو بريء من كل الوجوه من معنى ما
بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان ما
يفيد الوجود ما فيه معنى بالقوة سواء كان عقلا او جسما
كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى فيقضي
قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة في
ايجاد العالم الجسماني مما ينفيه البرهاني العقلي الدال
على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات
الموجد مما هو مختص بالمبدء الاول تعالى وهذا لا ينافي
كون حركات العباد صادرة عنها اي مع قطع النظر
عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقال ان
الامكان باعتبار القدرة مع قطع النظر عن اعتبار الارادة

والوجوب

والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص
غير زايد على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح
فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زايدين
على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد
ليتقي الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد
من ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح
الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا و
ان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك الحادث على
النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زايدة على الذات
والعلم بالاصلح كما مر الاشارة اليه وسياتي تحقيق
ذلك ان شاء الله تعالى وهذا ما يقال من ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لقايل ان
يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة
على الذات ينافي القدرة والاختيار الذي هو مراد المتكلمين
نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زايدة على الذات صح
لا ينافي القدرة والاختيار على تفسير الحكماء بمعنى انه ان

شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن شاء في الازل فيفعل
فيه بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات
ولا على العلم بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك
العلة التامة عن المعلول في الزمان مما يكلف حكم
بانفكاك ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة
على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان كما حكم
به المتكلمون فاللايق بهذا المقام ايراد تحقيق شاف
كاف يوجب طرح ما قيل فيه خلف قاف فان
قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه
بالزمان ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان
الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة و
لا نزاع لاحد في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه
بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان سقط الكلام الى
علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول
بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة
وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك يندفع كلام الحكماء

على

على المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول قلت
تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا
لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء بل لزمهم
ان يلتزموا به كما مر اما ان تخلف العلة التامة عن المعلول
بحيث يتخلل بينهما زمان وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم
مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث
الزماني فهو ما يستحيل بحسب الجليل من النظر بناء على انه لا
يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة
التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول قد مر الاشارة اليه
فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي
احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة
التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء
الله تعالى بان يريد الترك او لا يريد الفعل
هذا التردد بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل
يصدر عن التارك او عدم الفعل اعني انضمام
الارادة الى اقول هذه العبارة والعبارة التي

اقول فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد
الفعل وح يجب الفعل اذ ليستا على ما ينبغي فانهما لا ينبغيان
الا مذهب فرقهم بحدوث ارادة بعد حصول التم في
ارادة الارادة كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة
في الاولى هي ان يقال فان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات
وفي الثانية هي ان يقال ان اراد وجب صدور الاثر
بالنظر الى مجموع الشرائط اعني الذات مع كونه قادرا
مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة لعرسه مل على المراد
لكن هذا ينافي ما ذكره بعد في شرح قول المص وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد يدل على ارادته فانه يدل على
انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزائدة
على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان
الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته
بالقياس اليه فحيث هو قادر احتاجوا الى اثبات
شيء يتسبب تخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة

الفعل

يتعلق

يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة
وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي
ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع
قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما
باشتاع الصدور في غير ذلك الوقت اشهر اقول لا خفاء
في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى اشتاع
الصدور في غير ذلك الوقت ان لم يحكم بوجوب الاصلح كما مر
فيما تقدم عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه كما هو مختار
المص فوري بين العبارتين واحد والظ ان المراد
بالاشتاع الاشتاع بالغير وليعلم ان مختار المص هو
ان الارادة مع كونها غير زائدة على العلم غير زائدة
على الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور
وان العلم بالاصلح هو موجب وليكن ذلك على ذكر
منك في الابحاث الاتية اما حال وجود الاثر
وح يجب وجوده يمكن الجواب بان وجوب وجود

مختار بعض الاوقات اصلح للصدور واما باشتاع الصدور

الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى
ذات القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون
بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا
يتحقق في كلتا حالتي الوجود والعدم ومن هذا يعلم
انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد
لعن نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن
التمكن من الفعل في ثاني الحال لقائل ان يقول ثاني الحال
عن وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين
فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب
المذكور فيطول المسافة في الجواب ولنعلم ان المتكلمين
اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة
قبله او حين وجوده فمذهب الاشاعرة الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل ويستدل من قال بتقدمها
بوجهين الاول منهما انه لو لم يتحقق قبل الفعل لكان تكليف
الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر
وان كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق

الاشعرية

كا

كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني
منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل
والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب
عن الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة
التي علته فان حصول المعلول لا ينافي الاحتياج
الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال
بايقاع الايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان
استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان
وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل وينافي التكليف القدرة التي هي شرط
ويمكن دفع هذا الايراد بان حق التكليف لا يتعلق
الا بما هو مقدور على تقدير وجوده واللازم منه
ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا
يشترط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف
بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر
لا بذلك التحصيل وح جاز ان يسمى التكليف حال القدرة

لايق ان تكليف الفاعل حال الفعل تحصيل ذلك الفعل
الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته
لانا نقول كفى فايدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه
هو اثره لايق يقتضي فايدة التكليف على هذا التقدير
وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل وتركه
اما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فايدة حدوث
التكليف لا فايدة استمراره والحق ان النزاع المذكور
لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا التاثير والكسب
سواء كان مع جميع شرايط التاثير متحققا قبل الفعل او لا كان
ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرايط
التاثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها
القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرايط
التاثير لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ايضا ذهب
بعض كما يعلم من عبارة بعض وايضا كان الدليل
الثاني دالا على تحقق ذلك الذهاب فان قيل لعل القوم
ذهب الى اختيار القول الثالث ولهذا قال ويمكن

اجتماع

اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في
جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرايط التاثير
ففي حال العدم تحقق شرايط التاثير في العدم وفي حال
الوجود تحقق شرايط التاثير في الوجود فلا يتحقق القدرة
في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا
التوجيه قوله ويمكن لما والاولى في توجيهه ان يقال هذا
جواب قول من قال القدرة لا تتحقق في حال العدم
قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان تجتمع مع العدم
فاجاب المص بان القدرة على الفعل المستقبل متحققة
في الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعرية
في قولهم ان الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده
وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار
الى ان ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلق القدرة
كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون متعلقا
للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه ان يكون
لقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر

كون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة
بايقاعه وانه يكفي في كون طرف النفي اثرا بمعنى
الاستتباع ان القادر لم يشاء فلم يفعل فان
انتفاء الفعل يستتبع فعل الضد الذي هو العدم فح
هذه العبارة اشارة الى رد الدليلين المذكورين
في الشرح اي قدرة الله تعالى شاملة
لجميع الممكنات اي لا خفاء في ان امكان الصدور
عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء ما لم يتصف
بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية
وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور
عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بالواسطة او
بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان
الصدور عن الغير فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا
ان الممكن باعتبار ذاته لا شر محض وما كان كذلك
لا يصح ان يصير موجدا يكون عنده وقوع جميع الممكنات
بايجاد الواجب تعالى وقدرته وخرج كون الممكن

موجدا للعرض

محركا

محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام
ضرورة ان القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات
والحاصل ان قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط
التاثير لا تتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
بالنظر الى علة بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب
اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق في ان صدور غير
الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته
على الاطلاق فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن
الغير لانه ان الامكان علة المقدورية اي لما كان
الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا امكان
له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق
الفريقين فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى
المؤثر القادر ولو سلم اي لما كان مقدور
المقدور لشيء مقدورا له ووجب انتهاء جميع المقدورات
الى الواجب بالذات ثبت شمول تعلق قدرته لجميع
المقدورات فان المعتزلة القائلين اي اقول

ولو بواسطة والا عرفنا العام
لا التعلق بلا واسطة
ط

اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب
تعالى بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون
تعلق الارادة بايجاد الافعال كما يعلم من التامل في
اولتهم قوله هذا الاستدلال بناء على ان لا يخفى عليك
انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق
في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس التاثير
ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير
مقدور للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور له
تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن
صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات
واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان
يقال كلما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن
الواجب تعالى باعتبار كونه فاعلا مريدا بدون اعتبار
كونه مريدا او عالما بنظام الخير اذ لا يلزم من كون
الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة
الواجب المستجمعة لجميع شرائط التاثير قوله

اي لا يخفى ذلك خط

فعلى

فعلى قاعدة الاعتزال اي على قاعدتهم الاعتزال لا يلزم اقول
الا جواز ان يكون خصوصية المعدومات الممكنة مانعة من
تعلق القدرة الشاملة لجميع شرائط التاثير بدون تعلق
الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق
مطلق القدرة بمعنى انه لو اراد ما له تلك الخصوصية لم
يقع بقدرته قوله وعلى قانون الحكمة اي اقول على قانون
الحكمة لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا واجب الوجود بالذات
وكل ما كان له امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب
الموجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان الممكن
الذي ليس له في حد ذاته وجود ثم عندهم اتصاف بالايجاد
نعم قبول الوجود وقبول الحركات يتحققان عندهم في
الممكنات يدل على ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار قوله جاز
ان يستعد المادة اي هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عنه
غير الواجب تعالى قوله وعلى التقديرين لا يكون اي لا يخفى
ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم
والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان

تقدم صدور ممكن عن الواجب تعالى

الصدور عن الواجب على السواء وان نسبة الذات
من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي لها امكان الصدور عن الغير على
السواء ولا خفاء في صدق هذين الممكنين اعظمها
الشنوية بشبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن
ان يوجد الشر ولابد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها
بان بين الاشياء على خمسة احتمالات احدها الشيء الذي
لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا و
ثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما
يكون خيريته غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات
الواجب بالذات لما لم يكن الى يصير مبداء للشيء وجب
ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام المذكورة
اي القسم الثاني الذي لا شر فيه والقسم الرابع
الذي خيريته غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فقول الثنوية ان الله تعالى لا يصير
مبداء لما فيه شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبداء

الممكنين

لاشياء

لاشياء خيريتها غالبة وقد تفاخر ارسطو الملقب بالمعلم
الاول بذلك الكلام في رفع شبهة الثنوية وكانهم
ارادوا الى على هذا يكون مرادهم بالظلمة هو العدم
والامكان والمجوس منهم لما قالوا المجوس ان
ايجاد اهرمن ليس من الشر بل انما الشر منه فيرد ان
اوجد اهرمن ويكون جميع الشر انما يصدر عن اهرمن
والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا الى
اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن
قولهم شريرا ما يكون شرا محضا ولهذا حملها البعض
على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض
او ريا وما قاله الشارح والحاصل ان شبههم ما ذكر
ودفعها انما يكون بما سبق والاحكام
اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه
الخلل والنقصان ويشتمل على حكم ومصالح مدل على
تقدم علمه تعالى بالافعال ثم بواسطته يدل على علمه تعالى
بذاته والتجرد اي تجرد الواجب وهو على المشهور

كونه غير جسم وغير جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج
الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه
عن الماهية والاعراض يدل على علمه تعالى بذاته اولا وبواسطته
يدل على علمه تعالى بافعاله وفي هذا الدليل سر ما عرضه ان
كنت ذا شوق فانه لا يظهر الا لاهل التأله والذوق
واستشاد كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير انه
انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات كلية كانت
كانت او جزئية بعد ضمه الى دليل آخر دال على علمه تعالى
بذاته وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير تام انما يدل على
عموم العلم لكن فيه صرف من المتبادر ويمكن ان يحمل
هذا القول على دليلين اخرين يدلان على احد العلم
والمعلوم احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع
الموجودات التي منها العلماء بذواتها بلا شبهة
كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف
واكمل من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات
علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة كانت

او

او محسوسة كلية او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل
العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته تعالى ثم يثبت العلم بجميع الموجودات
والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات
التي منها صورة العالمية كان مبدأ لفيضان العلوم على
العلماء وكان فياض العلوم وملهمها فكان عالما بالضرورة
ثم باحد هذين الوجهين المذكورين تثبت انه تعالى عالم بجميع
الموجودات اتفق جمهور العقلاء انما قال
ذلك لان بعضهم نفوا العلم وظن انه لم ينف احد من العقلاء
علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل البعض انما نفوا العلم
التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان فتنبه ان
هذا امر العلم كما يدل عليه الدليل الذي استند لوا
والبعض الذين نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد
على الذات كما يشعر به دليلهم وجاز ان يكون
فوقه ما هو اكمل الا جاز عند التامل في اول نظره والاولى
ان تقول وجوزه الحاصل ان نظام الموجودات على
وجه لم يمكن ان يوجد اكمل منه وعبارته توهم خلاف ذلك

كما ذهب اليه الشافعي وخفاء الضرورة على بعض
العقلاء وجايز هذا اشارة الى ان بعض العقلاء تعلم العلم
وقد عرفت ما فيه وقد تمسك في كونه عالما بادلة
السمعية اقول العلم يستعمل في عموم العلم وشموله
لجميع الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية
وح لا يرد ما اورد عليه وان لم يخطر بالبال كونه
المرسل عالما ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي فيكون
الالتفات بها استفادة من الشرع لا اصل العلم وان
اراد بالخطور حضور العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع
فيرد عليه ما اورده عليه الشارح بقوله والظ ان هذا انكار
والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة
لجميع الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال
انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية
من العلم العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان
ح لا يرد ايضا عليه الايراد وكل محمول عاقل حاصل
كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها

قال

قال بهمنيار في كتاب التحصيل ولما كان وجود المحسوس
والمعقول في ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه
نفس المحسوسية والمعقولية لم يصح ان يكون له وجوده لغيره
مدركا لذاته وعدرك ذاته بحسب ان يكون نفس وجوده
ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس
وجوده الا كونه مدركا فالامور التي يدرك ذواتها لا يصح
ان يكون مقارنة للمادة والا لكان وجودها لغيرها و
اما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان يدرك
ذواتها والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب
عن ذاته فمقارنة المادة غير مدرك ذاته ويشهد بهذا
ان القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق لا يدرك
ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان العقل والعقول
اذ قد علمت ان معقولية الشيء ووجوده من حيث هو
معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا
له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول ذاته و
اقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المادة واضعف

الموجودات ما حقيقة القوة وهذا من الهيولى فاوجوده
اقوى الموجودات فهو اقوى في باب المعقول اشهر اقول
قوله واضعف الموجودات ما حقيقة القوة اشارة الى
لمية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور
والانكشاف وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها
فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف
ليس الا للموجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين
على قول المشائين من التعقل حضور الماهية المجردة عن
العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأن
المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته
وهو انما لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى
لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست
هي ماهية لغيرها بل هي ماهية لها وهي مجردة عن الهيولى
الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها
ان عنى بالغيبة الواقعة في تفسير هم الادراك بانه عدم
الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات

لا شاع

لا شاع بعد الشيء عن نفسه وان عنى بعدم الغيبة الشعور كان
قولهم كل مجرد غير غائب عن ذاته تم ولم يصح حمله دليلا على
كون المجرد عالما بنفسه لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض
بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى دليلا على العلم بل جعل
تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم
فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او يستلزم
له فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم
قائم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من
ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل
ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان نازلتان
منزلة قول المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد
فهو عالم بذاته ثم قال بهمنيار وقد عرفت ان الموجود
المجرد عن المادة فهو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذن
اذن معقوليته لذاته وعقليته لذاته فوجوده اذن عقل
وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت ان المعقول
هو المجرد عن المادة وعلائقها ثم ليس نعكس الموجبة الكلية

موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول
لكن المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل
وح ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل اما
بان لا يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه
شيء حتى يصير معقولا كالحال في المعقولات بالقوة التي
تحتاج الى التجرد والتجرد عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا
الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل لا يحتاج
الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن
معقول بالفعل فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا
لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا
بالفعل هف اشهر اقول يمكن الاستدلال على ان كل
مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة ومنشاء
عالميتها ليس الا تجردها وبالجملة حكم الحكماء بان كل
مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما نشاء من التفتيش
عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها
وقد يستدل على اثبات علم الباري جل

وعلا

وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود و
كل ما هو كذلك فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال
لا يمتنع على الواجب لذاته فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل
باعتبار ذاته والثاني انه تعالى عالم بذاته لم لا يجوز ان
حمل عبارة المص على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على
احد من المعاني الثلثة المذكورة سابقا اما الاول
فلان العلم لم تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف
وشرحه هو انه تعالى تعقل ذاته فاذا تعقل ذاته تعقل ما عداه
اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق
المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه لان
ذاته مجردة غير قائمة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما
الثاني فلان ذاته مبداء لما سواه والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فغير الشارح عبارته الى ما ذكره واورد عليه
جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وغيره
من اندفاع النظر الاول اذ لا يجوز ان حقيقة العلم
اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى

التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقدمة بكلا منهما حاصلة
ويرد عليه انا لا نم لم قد عرفت ان هذا المنع مندفع
بان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى
التقديرين لا يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة
صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما
لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفعه من عبارته بما مر الاشارة
اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية
وبذاته بذاته تحد سواء من ذلك ان التعقل عبارة
عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل
المقدمة كما مر فلم لا يجوز ان يشترط فيه اي عدم
جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في العلم
يعلم من علم الانسان بنفسه واما كون الحواس غير
عالمة بانفسها فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة
لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في
هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة
المستدل عليه قوله لان ذاته غير غائب من ذاته فيقال

ان

ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد فمجرده لا يستلزم العلم
كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالتعقل
وان اريد به الشعور والانكشاف فهو ممنوع لانه غير بين ولا
متبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فيجب ان يعتبر
التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو مذكور
في المواقف وح لا يبقى اندفاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه
المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم
بالذات واما حال الحواس فقد عرفتها بما مر واما
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فاقول خلاصة الدليل الاخير ان
الواجب الموجود في اعلى مرتبة التجرد فيكون عالما بذاته
وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او
بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما
قال الله تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان
الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي
وليعلم ان لواجب الوجود علمين احدهما علم كلي اجمالي
وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير

لا يلزم من عدم الغيبة عدم البعد فجرده لا يستلزم العلم

فان التجرد الاكبر بعيد ابعد ذاته مع ذلك لا يكون عالما

وهو ان عدم اشتراط التغاير يعلم من علم الانسان بنفسه بين الظاهر وما حصر غيره

منشاء الانكشاف جميع الموجودات قال بهمنيار بيان
ذلك ان حقيقة حقيقة تصدر عنها مفصل المعقولات
كما ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا وهناك
نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ما يكون بينك
وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر بباله
جواب ثم تفصيله شيئا بعد شيء الى ان تملاه وتستقصيه
كاذبا ما عنده اشد تجريدا اشهر فيه الشهود الكامل
كان ذاته عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما
والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا
اشار الفارابي حيث قال في الفصوص واجب الوجود
مبدأ كل فيض وهو فاعل الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من
حيث هو فاعل نيال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته و
علمه بذاته نفس ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته و
يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وثانيهما علم
تفصيلي وهو عين ما اوجده في الخارج والمدرك ومراتبه

اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الشريعة
وبالعقل الكلي عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم
الذي هو اول المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه
عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى العلم
الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى
باقي المراتب الذي بعده المرتبة وثانيها ما يعبر عنه
في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ
حاضر بذاته مع ما تنتقش فيه من صور الكليات عند
الواجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين
اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات
وهو النفوس الجسمانية التي تنتقش فيها صور الجزئيات
المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية
والسفلية فهذه النفوس مع ما فيها من النقوش حاضرة
بذواتها عند الواجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات
الخارجية من الاجسام العلوية والسفلية واحوالها

فانها بذواتها حاضرة عند الواجب الوجود تعالى في مرتبة
الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية
او جزئية وسواء كانت صور ادراكية او موجودات
عينية حاضرة بذواتها عند الواجب الوجود في مرتبة
الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار اخر
وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة
على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
منها انه لما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول
اتجه على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها
ثم ان استلزم حضورها حضوره الم فهذا الحضور
اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون
ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد
من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات
بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه
او بطريق هو قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون
صورا علمية للعلة لان الصورة القائمة بغير الشيء لا يكون

على ذلك الشيء فلو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك
العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب
تعالى ذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة وهو باطل
ومنها انه لو كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
لزم ان يكون جميع ايجادات الواجب الوجود مسبوقا
بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلول هو
عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغاير
لحضور معلولها اذا اندفع السؤال فبان يقال ان
حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها
بذواتها ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور
الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او
كانت صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر
آخر حاضر بذاته عند الواجب تعالى ولا محذور في
ذلك فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور
الثلثة اما العينية واما الحضور واما الحضور ولا محذور
في احتياج الواجب تعالى بالذات الى معلوله في امر غير

كالى كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى و
اما اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم
ان علمه بالعلة التامة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول
ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاده المعلول فان اريد
بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي
هو غير وجود العلة الغير الغائية عن ذاتها والعلم التفصيلي
الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم
من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان
القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح
في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علمه بالعلة
بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد
او معه امكن اختيار كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم
بالمعلول ولا يلزم ان يكون من جميع الايجادات سبوقا
الا بالعلم الاجمالي فلا محذور وان اريد به ان علمه بالعلة
بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين الايجاد

وتحقق في علم احد فرديه الغير الاجمالي

كان

كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي
منه يلزم مغايرة علمه بالعلة العلم بالمعلول على جميع
الايجادات واعلم ان للمشائين وهم اساطين الحكمة مذهبين
في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه
شيء فاول ما صدر منه الصور العلمية للموجودات العينية
ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي في العلم المتقدم
وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب واذا كان
واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل ايضا
لوازم ذاته والا ليس تعقل ذاته بالتمام واللوازم
التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه
فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كون واجب
الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدءا للوازمه التي هي
معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده
وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض
ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كمالاته
بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان توجد له فاذا

تعلمه بالمعلول ذ ل

المشائين بفتح الميم وسكون الشين اسم جبل

وصف بانه تعقل هذه الامور فانه لو وصف به لانه يصدر عنه
لا لانه محلها ولو ازم ذاته هي صور معقولاته لاح ان تلك
الصور يصدر عنه فتحققها بنفس تلك الصور لكونها مجردة
عن المواد يفيض عنه وهي معقولة له فتحقق وجودها عنه نفس
معقوليتها له فمعقولاته اذن فعلية اشهر فان قيل قد
قال بعد هذا الكلام وليس نجده ان الواجب تعالى بحيث
يحصل له تلك المعقولات بل نجده بحيث يصدر عنه تلك
المعلومات وليس هو عالم لان له تلك الصور بل هو
عالم بمعنى انه يصدر تلك الصور وصور تلك المعلومات
مع كثرة عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته
يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط
عندنا علة للمعلومات المفصلة الى اخره ما نقل عنه
سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المقدم عين ذاته
قلت لما كان ظ الكلام السابق يدل على انه اختار مذهب
الحكيم شيخ الملة وهو ان جميع الايجادات العينية
سبوق بالعلم الزايد على الذات وجب حمل الكلام

الاخير

الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده
لا على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على
جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم هو عين
ذاته وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب
الثاني هو ان اول ما يصدر عن الواجب الموجود بالذات
هو جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وهو اختيار ما ليس
الملطي فعلى هذا يكون جوهر الاول غير مسبوق بالعلم
الغاير لذات الواجب بخلاف المذهب الاول فان جميع
الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزايد على الذات
وصاحب الشفا متحير بين هذين المذهبين لما في كل منهما
واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر
عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني
نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر العيني الاول بناء على
ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المقدم المتحد مع المعلوم
نحوا من الاتحاد وهذا النحو من العلم لا يكون غير الذات
الواجب عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعه

من صاحب الهداية فهنا رهذا المذهب واما المص فلم
يتعرض هنا لنحو العلم الكمالي المقدم على الايجاد والايجاد
واما في شرح الاشارات فهو يخالف صاحبها فاختار المذهب
الثاني المنافي للمذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكالين
المذكورين مشابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى التحقيق
المذكور اولا وما يدل على ان هذا التحقيق للمص اخيرا
هو المختار عند المص ما قال في الرسالة التي الفها في تحقيق
العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن
من الكتابة سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى
من يباشرها باعتبارين كذلك العالم يطلق على من يتمكن
من العلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن
وعلى من يكون مستحضرا لها حال الاستحضار باعتبارين
فوقوع اسم العالم على الامر الاول باعتبار الاول و
على الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا
فهو باعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه
عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا

وانا

وانا باعتبار الثاني فهو يحتاج الى اعتبار صورة العلم
والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات والادراك
الاول تعالى بالاعتبار الثاني انما بذاته فيكون بعين
بعين ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك
لا يتحد والا باعتبار وانما بمعلوماتها الغريبة منه فيكون
باعتبار ذوات تلك المعلومات ويتحد هناك المدركات
والادراكات ولا يتحدان الا بالاعتبار وتغايرهما المدرك
ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب التفصيلي والغرض
من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى
حقيقة ما هو مختار المص ره قوله والتغاير اعتباري اي
التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في العلم الاول تعالى ذاته
اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات في علمه
تعالى للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية بعد ايجادها
والصور الادراكية فهذا الكلام من المص جواب عن كل
من السوالين اللذين احدهما ان العالم ما حضر عنده
المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى

عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في
ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير
الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر يكون سببا
لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح
الحكم بان العلم غير المعلوم كما حكم به المحققون في
علم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات التي هي معلومة
بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري
كاف في ذلك فان العلم بالصور العقلية عينها فالصور
العقلية التي هي معلومة بالذات غير العلم بها فهي من
حيث منكشفة بذاتها علم وايضا فمن نفى عنه نفي العلم بالعلم
لاستلزامه التسلسل ضرورة مغايرة العلم للمعلوم
فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما
عرفت واما تقرير السؤال والجواب عنه على وجه
التسلسل فلانا سبب ما ذهب اليه المص من ان العالم و
المعلوم واحد في العلم الاول تعالى لذاته كما نقل عنه في
الحاشية السالفة ومنهم من قال الى قوله

والى هذا المعنى اشار الانسب ان يقال ومنهم من التزم ان
العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب
الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين
المذكورين سابقا ان معقولاته صور ثبتانية متقررة في
ذاته تعالى وذلك لانيا في وحدته الذاتية وورده المص في
شرح الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بين
ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله
العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي
بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته
الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر عن
نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها
فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من
غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير
ان تتضاعف الصور فيك بل بما يتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل

التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك بهذه الحالة فحالك بحال العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن
ان كونك محلا للصور العقلية شرط في تعقلك اياها
فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان
كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة
لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحصول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته
حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل لها من غير ان
يكون هي حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله
ولا يستدعي العلم صورا مغايرة الخ ولما كان البيان
سهل المأخذ بادي التوجه لم يلتفت اليه ودفع الظن
المذكور لانه منشاء للحكم المردود المذكور

نسبة

نسبة المحصول اليه اشد الخ لامعنيان احدهما ان حصول
مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية لفاعلها العاقل
لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الانكشاف من
حصول الصور الادراكية لعلتها القابلية التي لم يكن
عليتها الا بالمشاركة كما مر فيما تقدم عن المص وثانيهما ان
حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه
حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما مر نظيره
ايضا في كلام المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك
انما هو الحصول للمدرك او منه او الحضور عنده لا حصوله
فيه كما في ادراك النفس الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة
اليه في كلام المنقول وذلك بالوجوب الخ لم يذكر الشيخ
اللازم الذي هو المطلوب اي قولنا لما كان حصول المعقول علما
كان حصول الفاعل علما بالطريق الاولى وقيل عليه ان
ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك
الشيء للعالم في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان
كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلية الا بحسب هذا

النحو من الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم
بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجوز تحقق نسبة اخرى
وان كانت اوكد من تلك النسبة بل للقائل ان يقول
ان هذا كما ترى ان نسبة السواد الى قابله بان مكاني والى
فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد
فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق
الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول قد مر ان ما
يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول للمجرد من حيث هو حصول
بل من حيث هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص
الوجود الظلي والعيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا خفاء
في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل لا شركة
الغير يقتضي الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء
قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية لها ومن اقتضاء
تعلق النفس المجردة بالقوى الجسمية المتصورة بالصور
الادراكية لها والحاصل ان منشأ العلم ليس
الا الحصول للمجرد والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية

لها

لها اتم من اقتضاء نسبة القابلية وتعلق المدبرية
لها واما منشأ اتصاف الشيء بامثال السواد فانما هو القيام
بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط بغيره بالباء
او بغيره بخلاف منشأ العالمية فانه ليس الحصول المخصوص
بالحلول في المجرد بل هو شامل له وللحصول له والحصول عنده
فحاصل تحقيق المقام انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين
ذاته كذلك يكون علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه
قال في شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحبها و
تمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول
تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته
في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان
عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا

فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة
مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما
كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صور فيها ولا موجود الا وهو معلول الواجب تعالى
كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه
الوجود حاصلة فيها كان الواجب الاول تعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير بل بما هي اعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه
فاذن لا يغرب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال
من المحالات المذكورة فهذا الصدر ان حققته وبسطته
انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء انتهى وليعلم ان للعلم معان ثلث احدها الانتزاعي
الاضافي المصدري الذي اشتق منه علم ويعلم وعالم
وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي المعتبر بالحاضر
المصدر له

بالذات

بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه او غير مخفي عنه
كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات
بالذات وبعد تذكر هذه الاسحاث المذكورة اندفع
جميع السوالات والخمس المشهورة التي احدها ان صيغة
العالم مشتق من العلم فوجب ان يكون العلم قائما
بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين المعلوم
المباين للعالم كما مر وانه فاسد بان يقال ان صيغة
العالم انما تشتق من العلم الانتزاعي المصدري و
العلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم
بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم
ماخوذة من العلم الحقيقي كان اشتقاقه جعليا وهو
بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان العلم عين العالم
بنفسه او ارتبط به العلم نظير ذلك ما قيل صيغة الموجود
الماخوذ من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور
الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال هو من حيث هو

كما قلت انه عين
كما في العلم
الاحالي
مر

من ان العلم
عين المعلوم
مر

ولا لزم قيام المباين بالمباين مر

كما ان التار ما ينسب اليه التمر وكذلك الماء مر

علم متقدم عليه وسبب له من حيث هو معلول في الخارج
وفيه تكلف مع انه اولى من ان يق ان وجوده في الخارج
وان كان عين العلم بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من
حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا
في الخارج واندفاعه بان يق الصادر الاول انما كان مسبوقا
بالعلم الاجمالي الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق
ان يق ان هذا العلم الذي هو عين ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة
الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول
فلان نسبة العالم بذاته المتضمن لخصوصية شيء الى الشيء
الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة
للشيء الذي يتميز بها اليه واما الثاني فلانه قال صاحب
الشفاء واعلم ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء
الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن
الموجود وهي بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخرجها
ثم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى
ان توجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها

وجودا اذ

المذكور خ

فوجدت

فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود
كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء هذا فاعلم
ذلك فان الغائب المطلق في طي الشاهد الحاضر وبذلك
التحقيق يندفع السوال الثالث الذي هو ان العلم
الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلولات على سواء
لا يصح ان يكون منشاء لصدور خصوص الصادر الاول
ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد علما بالامور
الغير المتناهية واندفاعه بان يق ذلك جائز في العلم
الاجمالي وخامسها ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي
هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المص يدل على ان الموجود
المنكشف بذاته هو العلم واندفاعه ظاهر لا يعلم
الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية
موجودات عينية او صور ادراكية محسوسة او
معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها من هذا
الدليل يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صور
ادراكية كلية فاما ان يزول ذلك الزوال ذلك

في الجزئيات المادية

لان مقصود المص العلم التفصيلي ومراده ليس الا العلم الاجمالي الكامل مشكوة

التقدم ٥

العلم بانه يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم
او في شيء من الازمنة لا بانه يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق
لان المطلقة لا تنافي الموقتة ولا بانه يعلم انه ليس في
الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه
في الدار في الآن السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا يلزم
ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول محالا موجبا بالجهل ولا يتحقق
الزوال المذكور في الواجب الوجود كما لا يخفى فالدليل لا
يعم العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك العلم
لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور
كما لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا لاجراء الدليل المذكور
وتقرير الدليل على وجه يطابق جواب المذكور هو ان يقال
اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في آن حضر عندنا جزئي
آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن وجوده لزم
التغير في علمنا والواجب الوجود منزه عن ذلك التغير
فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى
عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بصرفه

عن الله

عن الله لان العلم عندنا آه هذا انما يناسب مذهب
مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق الذي هو مختار المص
كما تقرر بل المناسب ان يقال عندنا نفس المعلوم فالتغير
فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير
في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو
لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة
الى واجب الوجود كتغير الاضافات واليه اشار المص بقوله
وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى آه وجب اولا
ذكر كلام الفاضل وما يلزم منه ثم ذكر التحقيق الذي لا خدشة
فيه ثانيا قال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة
عقلا زمانيا محضا بل على نحو آخر غير هذا فانه لا يجوز ان يكون
تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة
غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية
على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون
واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت

ان العلم ٥

لا جهة

شخصا ذ
وهو ذكره ناقلا من رسالة
العلم الذي لا تحقيق الحق والحق
في العلم المتغير لا الايجاد فيما يجب
تنزيه علم الله الحكماء قوله

بالهيئة الجودة ما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هو فاسدة
وان ادركت بما هو مقارنة للمادة وعوارض مادة ووقت
وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانها
تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزية وكان
اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له اثبات
كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء
على نحو كلي ومع ذلك لا يغرب عنه شيء شخصي ولا يغرب عنه
مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من
العجائب التي يحوج تصورها قريحة اشهر اقول يعلم من كلامه
المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة عند واجب
الوجود الا بالصور الكلية قبل ايجادها ولا ينكشف عنده
تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هو متغيرة باعتباره
ونفي هذا الانكشاف كفر صريح انما نشأ من غلاء على
البصيرة ولهذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك
النفي فان واجب الوجود تعالى مبدأ لوجود الموجودات

الكائنة

الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية فيصدر
عنه تعالى منكشفة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت
او عقلية بذاتيهما حين كونهما موجودين ولا يحتاج
في ادراكه تعالى الى آلة والعجب كل العجب ان هذا القائل
صرح بان واجب الوجود مبدأ لكل وجود وبان لا يغرب عنه
شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج
حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل لا يغرب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يغرب
عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تعالى
ما يغرب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة منه
الذرات باعتبار الوجود العيني وقوله ولا اصغر من
ذلك ولا اكبر اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي
المتقدم على ايجاد العيني فان جميع المتغيرات و

والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في اوقات
كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون
تغيرا في النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور
فيه كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات ممكن وما
يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من المتعصبين للفلاسفة اتفقوا
وقالوا انما يتجه التكفير لهم في ذلك لو قالوا بان بعض
الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا كما
فهمه المتاخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا ان
تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص
كالمحسوس العلامة
ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر
المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية
النوعية به صار المدرك جزئيا ولهذا حسبوا ان علمه
تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي مبني على عدم علمه
بهذا المخصص ويؤكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء
ينفون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات
فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية

وذلك

وذلك كفر محض وقول فضيع يتحاشى عنه من له ادنى مسكة
من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية بخصوص
الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع
الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ منه شيء من الاشياء
ولا يغرب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
ولكن علمه تعالى بوجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكل ما يدركه
نحن بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل
وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى بنقص وان كان ذلك
حق في غيره تعالى كالادراك التخيلي مثلا نقص
في حقه تعالى فهم لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشياء وانما ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع
المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون في الاشخاص المادية
ماليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل وجه
البين انه لا يتعلق هذا القدر بتكفير سواء تم دليلهم اولا
وسواء طابق الواقع اولا اشهر اقوال في تاويل كلام
الفلاسفة على ذلك الوجه تاملا من حاصل التحقيق الذي

لا بالتفاوت
خ ل

على وجه
خ ل

هو سبب ذلك التأويل ان يكون شخص واحد بوجه واحد
معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا
من فرض فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل
وكليا غير مانع عن فرضها فيه عند الآخر بواسطة انه مدرك
بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك
انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال
فرد هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند
احدهما كان مانعا عنه عند الآخر ومنعه مكابرة صريحة
وثانيها ان يكون المعلوم ان يكون بالعرض لهما واحدا او يكون
المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة
فيه والمعلوم بالذات للآخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها
ان يكون الشخص المذكور هو المعلوم بالذات لاحدهما
والمعلوم بالعرض للآخر وهو على قسمين في بادي
النظر وان كان ساعي النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار

القسم الثاني في حكم الاحتمال الثاني في البطلان وبالجملة لا خفاء
في ان علوم الممكنات المتغيرة التي هي معلومات بذواتها
والحوادث المتغيرة ان كانت معلومة بذاتها لواجب
الوجود بالذات لزم التغير في علمه المتعلق بها في الشهود
العيني والفلاسفة يتحاشون عنه وان لم يكونا معلومين
له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد ولزم ان يجب
عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا او
هذا هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي قولهم
ان انكشاف العلة عند ذاتها مستلزم لانكشاف
معلولها عندها فقول هذه الجماعة حيث انه انما يتجه تكفيرهم
في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له
تعالى عن ذلك اصلا ان كان في العلم المتقدم على الايجادات
فورد عليهم ان كلام المتأخرين في التكفير ليس الا في
العلم الذي مع الايجادات وهو الحضورات الزمانية
التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في الذي هو مع
الايجادات كون الشخص المتشخص بذاتها متحققا في الاشخاص

المادية فلا توجد خارجة عن متعلقات هذا العلم الذي
هو عبارة عن الحضور بذاته نعم ذلك المشخص على تقدير
تحققه لا يمكن ان يكون ايجاده مسبوقا بالعلم المغاير
لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال
قولهم فنسبوا اليهم نفيه علمه تعالى بالاشخاص المادية
فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد
فلم ينسبوا اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو الحضور
المتجدد الزماني صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه
وبذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فهم يثبتون
علمه تعالى بجميع الامور الكلية الموجودة اه فانه ان اريد
به العلم الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار
الوجود العيني فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم
انهم لم يثبتوه وبذلك تعلق كفرهم وايضا ظهر حال
قولهم فكل ما ندركه نحن بطريق الاحساس كالتخيل
فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد
بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من

كلام

من كلام بهمنيار حيث قال المعلوم المجرد عما سواه او يقارنه مقارنة
غير مؤثرة ليس معقولا والمعلوم بما هو مخالط بغير يسير
محسوسا او المعنى الاعم ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد
به ادراك المحسوس والتخيل لا بحاسة المدرك بل بحضور ذاته
وهو الحسية والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة ورد
عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير و
يتعلق بذلك النفي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون
عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات
والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات و
المتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العيني ورد عليهم انهم
لم يثبتوا ذلك كما لا يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء
وفيما قاله في اخر الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يحدث فيه
الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير
بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي
عن الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ثم زيادة

ذلك الخوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه
وقع او لم يقع وان كان معقولا له على سبيل النحو الاول
لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك
وتزول مع زواله وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقول
الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظيره حكم الغزالي بكفر
قائله وان اريد باثبات ادراكها باعتبار صورتها
الظلية لا باعتبار حضور ذاتها بحسب الوجود العيني ورد
عليه ما ورد على اختيار الشق الاول وايضا ظهر حال قولهم
لا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية حتى لا يكون
ادراكه بطريق التعقل اه فان هذا الكلام سواء كان مطابقا
للواقع اولا وخبر فيما حكم الغزالي وغيره بكفر قائله كاتر
واما في قولهم في تحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية
مجوز الادراك لا التفاوت في المدرك فقد بينت حاله في
الحواشي السابقة في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث
ما قاله المص في شرح رسالة الفنا في تحقيق ان الحكماء الظاهر
قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي

نقيض

نقيضهم لا يمكن ان ينكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئية
المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى البارئ
تعالى الذي هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام
بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها وان علم البارئ
تعالى بذاته اتم العلوم فانتم بين ان تقروا بعلمه بالجزئيات
على الوجه الجزئية المتغيرة وبين ان تقروا باشكال احد
المقدمات المذكورة اذ من الشنيع ان يستثنى من الاحكام
العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى من الاحكام
النقلية بعضها لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر المص
تحقيقا فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان
فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس
الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في
زمانه ويحكم بوجودها ويفوت ما يكون وجوده في زمان
غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون
وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير
اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة

ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون
ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث
يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه وبين
الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك بل يقابل ما يحكم المدرك الاول فصوبان
الماضي ليس موجودا في الحال يحكم هو بان كل موجود
في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان
من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون عالما بان
كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون
بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم
الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء
بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك
او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني
ولا مكاني بل نسبته جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة
واحدة وانما يختص بالآن او بالمكان او بالحضور
او بالغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي

اوفوقي

او فوقي من وضع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه
بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها هذا هو المعتبر بالعلم بالجزئيات
على الوجه الكلي اشهر اقول الى هذا الاصطلاح اشار بقوله في
هذا الكتاب وانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم
جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يغرب عنه شيء ثم قال
في شرح الرسالة بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه
الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا
بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين وكما ان الباري
تعالى انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات
ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان
يكون له حواس جسمانية ولا يتكلم ذلك في تنزيهه بل يؤكده
كذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات
الجسمانية عنه تعالى لا يتكلم في تنزيهه بل يؤكده ولا يوجب
ذلك تغيرا في ذاته تعالى الوحدانية ولا في صفاته الذاتية
انما يوجب التغير في معلولاته والاضافات التي بينه وبينها
فقط اشهر واقول كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من اول

الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده سيد المدققين
من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته
تعالى كالجزئيات المتجددة على وجه تدرك بالالات الجسمانية و
كالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا مع
ان القاعدة المذكورة يقتضي معلوميته كل ما هو معلول له
تعالى وهذا بالحقيقة تسليم الايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه
من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة
اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد ولان نسبة الزمانيات الى
الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة
لا بانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا يعرض
لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية
مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود
ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة
واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون
على جهتين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي
فانه في اليوم لكونه معه في الوجود ولا في الماضي لفقدانه

فيه

فيه والثاني باختلاف الزمان كالعنكبوت فانه اليوم في اليوم
لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف نسبة
المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في
اليوم في الحال لكونه معه في الوجود ولا في الماضي والمستقبل
لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان للماضي فيه لانه الحال و
المستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته الى اجزاء الزمان
يختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو
معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في
المستقبل كما انا نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان
يحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا الآن في الوجود
دون آن آخر فان الاشارة كليت حسية حيث يقال ما هو
بريء عن الحس لا يصح ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء
بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ هناك الاشارة
الى مكان قريب غير مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له

الى الآن

كذا

مكان قريب من مكانه ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك
مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور بل يشير الى
مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان
قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا
المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من تلك الاطار
لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في
كلام المحقق اعتراف بان بعض معلولاته تعالى غير معلوم
له فان الجزئيات المشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع
الحضوري لا بالصورة فقط ولا بالآلات الجسمانية بان
يكون محتاجا اليها على نحو احتياجنا اليه واما الحضور
والغيبة فهما معلومتان له تعالى بالنسبة الى الممكنات
واما بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور
حضور امر من شأنه الغيبة او المراد منه الحضور في
مكان التكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس
بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد
من قوله بنسبة جميع الازمنة والامكنة اليه بنسبة

واحدة

واحدة انه تعالى غير مختص باحد من الازمنة والامكنة بل هو
محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما يوجد في احد الازمنة
والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضر
بذواتها عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون
في المعلومات والعلوم التي هي غيرها وفي الحضورات التي
هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير
في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى وبينها
وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل
حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار
انها واقعة في الامكنة والازمنة كل في زمانه ومكانه فاعلم
ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم
بالعدم على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعلم المطلق اي بالعدم
في الحال بمعنى زمان مخصوص بالتكلم ومن قوله ولا يحكم على
شيء بانه موجود الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء بانه موجود
في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه
عن ان يفي بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل

بعضها حال بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده واما قول
المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك اه فدفعه
بان يق المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله
لكن ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك اه لا يخل بالمقصود
فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام الفلاسفة
ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات
بوجه كلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات بالكليات اي
جميعها بحيث لا يغرب عنه تعالى شيء منها لا انه يعلم بعضها
ويفوت عنه بعض اخر كما هو شان الممكن وهذا معنى صحيح
في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المتاخرين
اليه بحث مر وجهه كما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن
المتاخرين من تكلف وقال في تاويل كلامهم المذكور
ان مراد صاحب الحاكمات اي انه تعالى يعلم جميع الجزئيات بوجه يشابه
الكلي في ان لا يتغير العلم وهو ما اختاره الشارح في توجيه
كلام المص وقال قال الحكماء اه ولا يخفى ما فيه ويمكن ان
ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المص كما لا يخفى

علمه تعالى ليس زمانيا اقول لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات
باعتبار وجودها العيني وهو عبارة عن حضورها بذواتها الخاصة باعتبار
ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الحوادث لما كانت
مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني
مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخلو اما ان ان يكون تلك الحوادث
بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك
الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود
العيني زمانيا اي واقعا في الزمان نعم العلم المقدم على الايجاد
ليس زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو اما اجمالي موجود
ذات واجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا
العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه
الكلي باعتبار هذا العلم فهو انما يصح باحد من هذين التاويلين
الذين وقعا في عبارتي المص وبعض الفضلاء واما تفصيل
فلا حاجة فيه الى احد من هذين التاويلين فان الجزئيات
قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من

الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص
وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا
عن وقوع الشركة فيه قوله واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان
اصلا قد عرفت ان علمه تعالى الحادث المتعلق بالحادث باعتبار
الوجود العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات
الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية
التكلم وارسال الرسل ونحوها حال وماض ومستقبل كما
وقع في القرآن المجيد اذ الحال معناه زمان حكمي
هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب الا المذهب الا
المذهب الاشعري وان اريد به مطلق الحكم الحادث او
المطلق فلا يدل على ما هو المطلوب والصواب ان يقال الحال
زمان فيه وجود وتكلم والماضي زمان قبل زمان وجود
وتكلم والمستقبل زمان بعد زمان وجود وتكلم
فكان علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين
ذات الوجود تعالى فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان

لا يناسب

الواجب م

ان

ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم و
ان اريد به العلم الزائد على الذات لم يناسب الا مذهب البعض
الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات فلا يناسب مذهب
المص فالله تعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية آه
لا شبهة في تحقيق هذا العلم لكن لم ينحصر علمه تعالى في ذلك بل
له علم آخر حادث وهو معبر عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم
وانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد كفر لم يتصف
الزمان مقيسا الى لاخفاء في ان الزمان لم يتصف بالمضي
ومقابليها مقيسا الى ذات واجب الوجود وصفاته
الحقيقية واما الاتصاف بهما باعتبار الافعال الحادثة
والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة كما
دل عليه كتاب العزيز فالموجودات من الازل الى
الابد معلومة له تعالى آه هذا انما يصح في العلم المقدم على
الايجاد العيني لا في العلم بذوات الحادثات باعتبار وجودها
العيني فانه في هذا العلم تحقق كان وكاين وسيكون
قوله بل هي حاضرة عنده في اوقاتها آه ولما كان كل منها

حاضر في وقته ولا يكون حاضرا في الوقت المتقدم على ذلك
ولا في الوقت المتأخر عنه كان علمه تعالى بذوات الجزئيات
الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها الواقعة في ازمنتها
من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة ففي قوله
ومشهد هذا العلم يكون ثابتا مستمرا اصلا كالعلم بالكليات
بحث لا خفاء فيه نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع
الجزئيات الخاصة في كل وقته لا تغير فيه لكن هذا ليس عبارة
عن العلم القديم الذي هو عبارة عن الحاضر الحادث في وقت
وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة
يقتضي نفي الحضور الحادث الزماني فهذا التاويل لا يناسب
مقتضى عبارتهم قال بعض الفضلاء وهذا معنى
قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا
التاويل غير مرضي عند المص او صفة حقيقية ذات
اضافة اه هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن كذ
وحذوه والمناسب لمذهب المص ان يقول واما اذا كان
عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة

لا يتغير به

فالمراد بوقت ان ما يوجد بالعينية انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة

العلم الاجمالي

فهذا يستلزم التغير فيها

والى آخر جسانية وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان علم
واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات
الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل
للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم الذي بعده وهو
عين الموجودات العينية عند المص ويعتبر عند البعض تعلق العلم
القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار
الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب فان ذلك التغير ليس في
العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث هي معلومات
فالتغير بالحقيقة بالذات انما هو في المعلومات وفي
انما يكون بالعرض بتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم
عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب وليعلم ذلك و
لولا مخافة الاطناب وسامة الاصحاب لخضت مبحث العلم
على الوجه الشافي لكن ما ذكرنا من الايماء عند التامل هو الكافي
ما مر من ان العلم اه لا يلزم من كون العلم تابعا و
غير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون الحادث واجبا
لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد دل البيان

والعلم الاجمالي ما ذكره في غير الخاصة هو الحق الحقيق بالتصديق

اختلاف التغير في العلم بالتغير في المعلومات وهو الذي اعترف به المص

لا تغير في علمه تعالى اصلا

على وجوبه ولابد له من نفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة
مطلقا ولو سلم ارسلم كون العلم علة للحادث
وسببا لوجوبه كما لا يخفى وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب
المص لان افعال العباد ليست معلولة لعلم واجب الوجود
وواجبة باقتضائه فالوجه في الجواب ان يقال التالي
المذكور غير مط لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان
في ذاته اذ لا ينافي سوى انما النافي بين الوجوب
بالذات والامكان بالذات والتحقيق ان يقال
الحادث اما فعل العبد اولا ووجوب القسم الثاني من
علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم الاول انما نشاء
من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال
المص في شرح رسالة العلم فالذي ينظر الى الاسباب
الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته
يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل
هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب
يحكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا

لان

لان الفعل لم يحصل بالاسباب كلها مقدورة ومرادة له و
الحق ما قال بعضهم عليهم السلام لا جبر ولا تفويض لكنه امر
بين امرين ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان قيل هل لنا
قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالعكس
الى الاحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا
على المقدور ارسلى ما علم واجب الوجود صدوره ساوى
ما يجز الاسباب الى اختيارنا اياه والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
فقال جمهور المتكلمين انها صفة اه قال المص
في شرح رسالة العلم المستند في اثباته حيوته تعم
ان العقلاء قصدوا وضعه تعم بالطرف الاشرف من طرفي
النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل ما
لا حيوة له ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعم بالحيوة لانها
هو اشرف من الموت الذي موضدها ونعم ما قال عالم
من اهل بيت النبوة هل يسمى عالما وقادرا الا لانه
وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما يميز تو

بادباكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مشكم مردود اليكم
والبارئ تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل
الصغار يتوهم ان لله تعالى ذاتين فانهما كما لهما و
يتصوران عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال
العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احتسب والى الله
المفزع اشهر هذا الكلام حتى دافع لقول من قال بزيادة
الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته
تعالى الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو المدرك
الفعال وهذان الوصفان لا تغايران ذاته ومعنى قولي بذاته
ان وجوده تعالى حيوانة فان وجوده تعالى موكونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحيوان يكون
الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين
فاحد الوجهين ان يكون وجوده موحيوته والثاني ان يكون
حيوة الشيء معنى زايدا على وجوده كحيوة الانسان
فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه حي
فانه لو كان وجود الجسمية موحيوته لكان كل جسم حيا

زيادتين وهاقرنا النمل

وقد

وقد عرفت ان انيته تعالى حيوته فان انيته تعالى هي كونه بحيث
يصدر عنه افعال الحيوة اشهر اقول قد مر ان الوجود الحقيقي
ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان
باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته و
كذلك الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا
ولما كان ذات واجب الوجود تعالى باعتبار ذاته حيا
كان الحيوة عين ذاته وكذا حال باقي الصفات الحقيقية
من العلم والارادة وغيرها فانها غير ذاته تعالى ولا تغاير
بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته
تعالى غير ذاته ان الصفة هنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم والقادر
والمريد وهو غير ذاته تعالى لصحة الحمل مواطاة يرد عليه ان
هذه العبارات انما تعد من الاسماء لا من الصفات
مع ان صحة الحمل مواطاة مشترك بين الواجب تعالى و
غيره ولها معنى آخر اه وهو ان يقال الحيوة في
الحيوان صفة من نقيض الحس والحركة الارادية قال المص

وليست زائدة على الداعي واعلم ان الداعي عند المص هو
عين الذات فحاصل الدليل ان الارادة التي امر رجح
احد طرفي المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات
واللازم الثاني في الارادة كما التزمه بعض مشايخ المعتزلة
او تعدد القدماء كما التزمه بعض مشايخ المتكلمين وكلاهما محالان
فان قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور
غير الذات لم يكن القدرة غير الذات لم يكن القدرة
عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السوا
قلت الذات باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما
بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه علم
بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح
رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور واللاصدور هو
المسمى بالقدرة وهو لا يكفي في الصدور الا بعد ان يرجح
احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي
يسمى بالارادة او بالداعي وعند الارادة والقدرة

يجب

يجب الصدور وعند فقد احدهما او كلاهما يمتنع الصدور
فان قلت اذا كان فاعله الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس
ذات الفاعل لم يكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم
يكن قادرا على ذلك الفعل اذ المعتبر في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور
ذلك عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله
لانه الكل من مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي
خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الكل لصدر عنه
فيكون فاعليته وعلمه بذلك عين ذاته فتامل اشهر كلامه
اقول خلاصة كلام المص ان الارادة متعلقة في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون
الارادة والتعلق ازليين مرجحين لوجود الفعل في وقت
معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة
تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة لوجود
الفعل في ذلك هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام
العالم وهذا بعينه ما قال الغزالي في جواب الخيام عنه عن

مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله
زمان بعينه شئ الغزالي عنه من مخصص مقدار الفلك
الاعلى ومخصصات مناطق ومخصصات مقادير حركاتها
واجاب الخيام عنه بان تلك الامور من مقتضيات
النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم في الآن الذي
اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى .
فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة آه قال الاشاعرة
ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح
في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جايز بلا مرجح
انما الحاجة الى المرجح بلا مرجح وما يقال عنه انه يلزم من الترجيح
بلا مرجح مندفع بالتخصيص وان كان حادثا
اي ان كان المراد حادث احتاج الى ارادة اخرى حادثة
يلزم التسلسل قوله لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم
على ان حال القول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات فقد
المص فقصودة منه قوله ان الارادة غير زايدة على الداعي
انها ايضا عين الذات والا لزم احد الامرين المذكورين

الافلاك م

كلام الشارح هنا في غاية السقوط قال المص والعقل دل على اتصافه
تعالى بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف
شرعا بالادراك لمراد ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتها
وهو تفسير العلم بمتعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجود العيني
غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع والبصير
بمعنى العالم بالمدرك والمسموعات باعتبار وجودها العيني
ولم يجئ فيه ساير اخواتها بالمعنى المذكور قال المص في شرح
رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس اشدا
مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا
الباري تعالى بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس
وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت
بالشرع انه تعالى متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم
بجميع المحسوسات وغير بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وساير اخواتها بالوجه الذي يدركها الحواس
فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون الاحتياج الى
الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات يعني

بالمبصرات من

ان السمع دل على كون الواجب تعالى سميعا وبصيرا هذا
التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن بل المناسب ان
يقال يعني ان السمع دل على انه تعالى متصف بادراك
جميع المحسوسات وهو نوع من العلم المطلق والعقل دل
دل على استحالة الآلات فذاته تعالى بذاته يدرك
جميع المحسوسات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه
عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى
انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات
والمشمومات ومدركات اللامسة وهذه الحجة
لا بد فيها اه اقول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الدراك
الفعال كان لا محالة سميعا وبصيرا بمعنى انه تعالى
مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا
الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد
يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك
المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال
التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك

بالمعنى

بالمعنى المذكور فان قيل فعلى هذا يدل العقل ايضا على كونه تعالى
مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الفاظ
الادراك والسمع والبصر في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر
واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما
قال سيد المدققين من انه لا شك ان السماع و
الابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان
تخصيصهما انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين
بهما وان السمع والبصر ما يتصف به البشر بالسماع والابصار
ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع
الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات و
المبصرات بالوجه الذي يدركهما الحواس بذاته
فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل
عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب
ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان
من العلم اللذان هما السماع والابصار يكون بمنزلة
السمع والبصر فعلى هذا يصدق عليه السميع و

هو

البصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء
لان السمع وكذا البصر كالعلم نفس الذات باعتبار
كلام حق وهو بعينه تحقيق المص في جميع ادراك
المحسوسات على ما مر الاشارة اليه ولا غبار على ما قرره
المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو مانع من
فرض الشركة موجودة في الخارج واما على الوجه
الذي قرره السيد المذكور من ان منع الشركة
انما نشاء من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور معين
كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة
النقص آه لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي
مستلزم لاستحالة النقص والافة على واجب
الوجود تعالى فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في
اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى
وذهب الشيخ ابو الحسن آه ووافقه
المص في ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر
نفس العلم بالمبصر لكنه خالفه في كونهما زائدتين

خبر لقوله ما قال سيدنا

على

على الذات عند المص نفس الذات فالذات من حيث
هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصير ومن حيث هو مدرك
المسموعات بذاته هو السميع وما قيل من انه لا يظهر وجه
ارجاع هذين الصفتين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات
مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج
الى الآلة انما هو في حقنا

تحقق الدواني

يعني ان الحكم برجوعهما بهذين الصفتين الى ساير الصفات كالقدرة والارادة وغيرها

فان الباري تعالى مدرك المبصرات والمسموعات على النحو
الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه
تعالى مدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث على
تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بدون
انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك ساير
المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع

باثبات صفة اخرى بازائها كالذايق والشام
والاكس فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته الحافظة
على ظواهر النصوص لا يجوز ما فيه فانه اذا كان ادراك
المحسوسات التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا
الى العلم كما قرره هذا القايل كان ذلك كافيا في كون
ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك موجب
ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد
اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري
تعالى لا يكفي في الحكم بانهما صفتان معايرتان للعلم فلا يخفى
ان الابصار والسماع فينا ليسا الا ادراكين متعلقين
بالمبصرات والمسموعات بالتين مخصوصتين يعلم ان
استعاليهما في الباري بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك
المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكونان
راجعين الى العلم وذهب ساير المتكلمين و
استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون

حيث قال يخفى ادراك المحسوسات فانه يرجع الى العلم

مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع
حصول العلم فذلك الزايد هو الابصار وضعفه ظاهر لان
ذلك الفرق لا يمنع كونهما علمين مغايرين لساير العلوم
فان في كل فرد من افراد العلوم زيادة خصوصية لا تجد
في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو
امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو
باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها و
لا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فليس بشيء
اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع
الحضوري بدون الحس كما مر الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا
الاستدلال ما مر والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
هذا الانسب مذهب المص والاولى ان يقال ان كلا منهما
نفس ذات واجب الوجود ولها متعلقات حادثة كالعلم و
المص وعمومية قدرته اي يعني ان قدرته عامة
لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى

لا توجد

وهو قول وضعفه ظاهر

المراد الى الغير لاعلامه بعموم قدرته يدل على الكلام و
قوة القائه وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام
بكلامين احدهما التكلم وثانيهما به التكلم نحو تكلمت كلاما
بكلام دقيق احدهما ان كلامه تعالى صفة له قد عرفت
ان الكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني
لكذب الصغرى فالتكلم الحقيقي نفس ذات الواجب عند
القياس الثاني
المحققين فيكون قديما بلا نقد والقدماء وعلى المعنى الثاني
انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى
فاضطروا الى القدح في احد القياسين لا حاجة
الى القدح فيه بمكن ان يجعل الكلام في القياس الاول
على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت فالحق
ان الدافع بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك
اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد ولو سلم جريان
حكم المعنى الآخر فيه فالحنابلة قالوا قيل لعلهم لم يعرفوا
معنى القديم وجوزوا ان نسبة الحدوث الى كلامه تعالى اما انه
او يكون من اشتقاقهم من اطلاق الحادث الى المصحف وتوابعه

لاجل

لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته و
قيل لما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق
مشترك له معنى اخر وهو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا
اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على اسرارهم
منه المحدث الى انهم اعترفوا لكون هذا المؤلف مفترى
وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حتى الجلد والغلاف
فنسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح ان
قول الحنابلة بقدمه بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل
باحد التاويلات المذكورة او بالتاويل بان مرادهم
بقدم الكلام قدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم الجلد
والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى الاعراض
عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له
انما نشأ من التعصب المبرى عنه اهل الحق حتى قال
بعضهم ان كفر شاهدا على جهلهم ما نقلوا عنهم ان المجسم الذي
كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو
الباعث لاحد من التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا

نقرة

الحكم المذكور عن له ادنى مسكة والكرامية واعتقوا

الحنابلة الى هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف

لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه لما رايت

الكرامية ان بعض الشراهون من بعض وان مخالفة

الضرورة اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المتكلم

وهو قديم الحادث وهو كمتاع قيام الحوادث بذاته تعالى

الحادث قايم بذاته تعالى وان المتكلم قول الله تعالى لا كلامه فان

كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم وقول الله حادث لا

محدث فان كلامه ابتداء ان كان قايما بالذات فهو

حادث بالقدرة وان كان مباينا للذات فهو محدث

ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام

بمعنى التكلم القديم ومعنى كونه متكلما انه خلق الى

ان خلق الكلام على قصد الالقاء من عنده تعالى واعلام الغير

فاندفع ما قيل من انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما لا يلزم

من خلق كلام زيد عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعري بكلامه تعالى

ولا خفاء عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف ليس من

الصفات الحقيقية فيكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات

الحقيقية

ان بذات الواجب

ان بالقدرة لا بصول

كن

يعرف بانه امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة على ذلك

التاليف وخلقه تعالى من نفس ذات الواجب عند المحققين

فانه تعالى بذاته قادر على تاليف الكلمات لكنهم قد حوا في

صغرى القياس الاول هذا اذا اريد الكلام المذكور فيه

على معنى التكلم اذ على تقدير هذا المعنى ينصرف الى كبرى القياس المتنازع

الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي

ايجاد الكلام بالقصد وينبغي دفع القدح عنه ان اريد بالتكلم ما هو

من الصفات الحقيقية والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس

قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به

اي ايجاد الكلام

التكلم وثانيهما ما به التكلم فان اراد بقولهم كلامه تعالى

ليس من جنس الاصوات ان كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات

والحروف فيرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات

اعم من ان يكون كلام الواجب او غيره فالتخصيص بالواجب تعد لا معنى له

والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب

من الحروف الا ان ينصرف عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح

على هذا التقدير الحكم بانه معنى قايم بذاته وانه قديم ان اريد

بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات

وان اراد ابالكلام المذكور بابه التكلم فلم يصح قولهم بمعنى
معنى قايم بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات في
الشهود العلم قايمة بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان
بابه التكلم ليس قايما بالمتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا
عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كالالفاظ
الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه واحد بحدنا واما انقسامه
الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو
بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم
لا بمعنى بابه التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي الذي هو
عين ذات الحق او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو
منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى بافيه وبالجملة الحكم بان الكلام
بمعنى بابه التكلم معنى واحد قايم بذاته تعالى هو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى
العلم الاجمالي الذي هو غير زايد على ذاته تعالى لا
وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه
بذاته تعالى نعم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزايد

على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور وح لا نزاع للمعتزلة
معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي
الزايد في التعقل وقد حوا في صغرى القياس الثاني
اي وليعلم انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا
اخذوا الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي
وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى الكلام النفسي فهم يعيبون
القياسين المذكورين بان جعلوا الكلام المذكور في
القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في
القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل
الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام النفسي قدحوا
في صغرى القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي
قدحوا في صغرى القياس الاول وان جعل معناه في
القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا لان الكتابة
تصوير اللفظ قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة
تصوير اللفظ بحروف الهجاء ان يكون المكتوب
لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس

والمراد بذلك العلم الانتزاعي
هو العلم بالمعنى المصدري الذي
اشتق منه علم ويعلم وعالم
لا العلم بمعنى مناط الانكشاف
وانه عينه تعالى على ما مر سابقا
ملاحظة

بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه
المشعر به كذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه
اقول لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ كان
اللفظ مكتوبا امر مصور الا محالة فان كون الكتابة عبارة
عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن
المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ
مكتوبة واراد واضع هذا القول ان الصور الدالة عليها
مكتوبة وبمقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ
والا فبالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ
لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظير الكتابة كالنقش
اذا نسب الى الفرس ونحوه وجوابهما انه لا نزاع
في قيد في هذا الجواب نظرا اما اولا فلان المعتبر لما اقاموا
عليه صدر الدين محمد رح
اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات
دين نبينا محمد صلعم ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في

اولئك

اولئك ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان
القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا
في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه
القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور
ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال
بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظ مسميات
الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب
اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني في جميع
اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين ان
بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته ولا لقيامها بغيره
وجه وجيه اشهر اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان
القياسين المتعارضين في كلامه بل جواب عن قولهم
ان معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات
بالدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام

فان الدليلين هم
المذكورين

يطلقان على الالفاظ واما اصلا فانهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون
مقتضر الدليلين ولا يخفى عليك حال قوله ومن البين ان
القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه فان الجاري
فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم انهم
قدحوا في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا
فلان مدلول الكلام اللفظي الخ فهو مندفع بان يقال ان المتكلمين
وان انكروا الوجود الذهني فقد اثبتوا الثبوت بدل الوجود
الذهني فمسميات الاسامي والعبارات مندرجة عندهم
في الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت
قائمة بذاته تعالى نحو قيام العلم بالاعيان الثابتة
بذاته تعالى فقوله فهو من اعيان الموجودات كالسماء
والارض مم نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور
متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد في الازل
ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في
تصحيح مذهبهم كما مر وسياتي فيحتاج الى رجوعه الى
العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او يبقى المراد بمدلول

الكلام

الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات
فانه ذاته تعالى قادر على تاليف الكلمات والقائها وح يرجع
الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات و
يصير النزاع لفظيا فكل احد مما يسمع كلام الله
ويدل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله لكن لم
نسمعه من الله بخلاف ما سمعه موسى فانه سمع من الله
اي يكون يلقى الكلام الذي سمعه موسى من الله تعالى فهذا هو
وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله وهذا خلاصة الوجه
الاخير الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قوله من جهة وهو معتبر
في كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى وهو انه سمع كلامه
الازلي اي لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار ان
المسموع له نوع من الثبوت في الازل على وجه الاجمال كما ذهب
اليه بعض المتكلمين اولا علم ازلي هو عين ذات الواجب فيكون
معنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون
الازلي وصفا للكلام بحال متعلقه والحاصل ان المسموع ليس

القدرة

ليس وراء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس ازليا الا باحد
فرد التاويلين المذكورين الجاريين في الكلام اللفظي جريهما في
جميع الموجودات فلا حاجة الى ما ذكره في هذا الجواب و
الحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف
باعتبار الوجود العيني له معنيان احدهما اللفظ الدال على
المعنى المراد بالقائه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على
نحو ما يسمع في المنام او العقلي وثانيهما المعنى الذي هو
مقوم بالقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة
عند الغزالي نظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد اظهار الصفة
الكمالية سواء كان باللفظ الدال عليها او بالعقد فان
اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها و
خصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا انما يكون
الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال على معنى هو المراد
بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء هذا المعنى
بدون القاء هذا اللفظ يكون كلاما والقاءه التكلم فليس
خصوص اللفظ شرطا في الكلام ولا في التكلم قيد مطلق

الكلام

مطلق الكلام عنده مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين
الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او
مشترك معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع
بدون الصوت والحرف وايضا اسمع هو عين الكلام الذي
بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول
ام لا وما الدليل على انه يسمع الكلام بلا صوت وحرف
قلت اما الجواب عن الاول فهو على ما ذاقه ان اطلاق الكلام
بمعنى ما به التكلم على اللفظ وعلى الذي بلا صوت وحرف
بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع او يشعر عن
الطلب ونحوه سواء كان الانباء والاشعار بلا فرق كمعاني
الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المنبئة عن
الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب او التحسر او
التمني كالانشائيات فعلى هذا يتحقق للكلام الاطلاق با
لاشتراك المعنوي على ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف و
حينئذ الى ان معاني الالفاظ هي المنبئة عن الواقع او المشعرة
عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بان استعمال الكلام فيها

بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه
ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى عكس ذلك
كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على
معاني الالفاظ اما بطريق المجاز كما هو راي المعتزلة او
بالحقيقة بان يكون قسما من الكلام كما هو راي الغزالي او
بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز المشهور كما هو راي
بعض وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى واما الجواب عن
الثاني فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري
لا القرائية الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق به التكلم
الذي هو القاؤه والجواب عن الثالث فهو ان يقال انه تحقق
لموسى كلا السماعين فانهما يتحققان معا ما دام الملقى اليه
متعلقا بعالم الملك والمثال واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق
باحد هذين العالمين فانما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا
هو مقام يتمناه العارفون واما الجواب عن الرابع فهو
ان يقال الدليل على ما ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام

اذن

اذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فان قيل جاز ان يتحقق
الكلام المسموع بالاذن بايجاده تعالى اياه في الهواء
قلت على تقدير هذا التحقق اختص السماع بجهة مخصوصة
وقد تقرر ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات والحاصل ان
التكلم في الانسان يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود
الاصلي منه القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ
اولا ثم يحصل له الكلام الذي هو صوت قائم بالهواء واما
التكلم بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما هو القاء المعاني
اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجود الثاني او
بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل احيانا بلسان النبي
القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجادها في الهواء
وذلك الجواز هو معنى تعلقات تكلم الباري تعالى فكل
تعلقات تكلم الانسان غالبا فاعلم ذلك والا لهام
الالهي فهو الذي يسمى الالفاظ المتعلقة به الحديث
القدسي القاء المعاني في القلب بدون القاء الالفاظ
الدالة عليها كما يرى في الاخرة فانه لا يسمى التحقيق

ان غير الله تعالى لا يعرفانه وبيان المراد من العبارات الدالة
على الرؤية وهذا على مذهب من يجوز ان لا يخفى عليك بعد
الاطلاع على ما مر من السماع والرؤية انهما قسمان من الاطلاع
الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات كما يمكن سماع
غير الصوت والحرف ثم قد عرفت ان معنى السماع ليس الا
حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى اليه فان قيل
فعلى هذا لا يكون خرق العادة مدخل فيه فما معنى ما يقال في
هذا المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو
خرق العادة ههنا ان يطلع المخاطب على المعاني التي
هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة
او لا ثم يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة وان
العادة جارية بان يطلع المخاطب على المعاني بعد الاطلاع
على الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة
وثانيهما انه سمعه بصوت ثم لا خفاء في انه اذا كان
سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت
متحققا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود

العين

العين انما يقوم بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع
الا من جهة مخصوصة فعند التامل يرجع هذا الجواب الى
الجواب الاول غاية ما فيه ان يعتبر فيه الصوت باعتبار
الوجود الظلي المثالي فان حاصل الجواب الاول ان
المسموع بلا صوت وحرف موجودين في الاعيان و
لهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني
ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع
لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا
المسموع ان حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت
ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو صوت
موجود بالوجود الظلي المثالي فحصل الجوابين واحد ولا
تغاير الا بالاعتبار والعبارة نعم لو حمل الجواب الاول
على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت وحرف مطلقا
اي سواء اعتبر وجودهما العيني او المثالي كان مغايرا
للجواب الثاني وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع
هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها

المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار
وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع
هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى دون كسب
المخلوق ولعل الشارح جعل الجواب الاول على هذا المذكور
وثالثها انه يسمع على هذا الجواب ليس موافقا للنقل
المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من
موقر بيت من الشجرة المشهورة والطور وليس كذلك
فان الوحي على الانبياء عليهم السلام لم يسمعه غيرهم من
الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثالث
فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو
التحقق في الهواء ليس شرطا للوحي قبل ظهوره
في لسان الانبياء وايجاده تعالى اياه فيه وان جاز
مقارنته له باعتبار مجرد الاحتمال العقلي وانما
الكلام هو المخترع في لسان الملك على هذا الاختراع لا
يخلو اما ان يكون في عالم الملك او في عالم المثال او في
عالم الملكوت وعلى الثاني استعمال اللسان انما يكون

على سبيل التشبيه وجميع الاقسام الثلثة واقع على ظاهر كلام
اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون
بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت
القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت مقدم
على الانزال في عالم المثال المقدم على الانزال الملكي ولا
يخفى عليك ان وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود
ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود ظلي مثالي وهو
الوجود الذي يسمى الاشراقيون ما في عالم الملك مثالا بالنسبة
اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات
بكل اعتبار منها حكم عليه بان له نحوا من الوجود وان كان
بالمجاز اصدا باعتبار انه قائم بالهواء وبهذا الاعتبار موجود
في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار
تحققه في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له
في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقاء بحسب اجزائه و
اما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث
النقش الحاصل في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها

فهو محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار
اندراجه في العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم
وفي حدوثه مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في
العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه
بالحدوث ولا يكون مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا
له في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي
الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته متصفة با
لمعلومية بهذا العلم ومن جملتها الكلام اللفظي العبري الذي
صفة وراء المعلومية وسر كونه متعلق التكلم الازلي الذي
هو غير الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما
من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان
عند المحققين ما وجد في الذهن مواضعا لما وجد في الخارج
في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في الخارج مواضعة في
المهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات و
لذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل
فيه الكلام كان حقيقة وهذا هو منشاء لما اختاره محمد

الشهرستاني

محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام النفسي
عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح
الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو
عين ذات الواجب تعالى فيكون بالحقيقة العلم به الذي هو
عين ذاته قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما
هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار
ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب
تعالى قديما وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني
الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي حاكية عن الامور
الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو
لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته ثم يصح الحكم على
العلم به بان العلم الاجمالي المقدم الذي هو غير زائد على ذات
الواجب تعالى بانه قديم فيراد به الكلام الحقيقي
الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الازلية انما هو بعض التكلم الحقيقي الذي هو
غير زائد على ذات الواجب تعالى وخطر ان من حكم بان

الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير
للعلم والقدرة وغير ذلك على الذات فان ذاته تعالى باعتبار
ذاته يقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن
ذاته من حيث هي تقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من
يصح ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما
من الصفات الحقيقية بالاعتبار واحترز عن ذهاب
الوهم الى الحقيقي ! وقد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي انما
هو معنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث
يقتضي القاء الكلام اللفظي او معناه الى المخاطب او بمعنى
العلم بما يتكلم به ان العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته
تع يكون معنى الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه
بالازلي وصف بحال متعلقه فاعلم ذلك ولا يخفى عليك
ان المعنى الاول كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة
فيه الى اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تجوز في
الوصف بالازلية لكن قوله ان اطلاق اسم المدلول
لا يلايم الا المعنى الثاني والجواب ان كلامه

زائد صح

الازلي الكلام الحقيقي صح

الازل ! وذلك لان معنى كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم
الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما
يتعلق به التكلم وهو ايضا غير زائد على ذاته و
تحقيق هذا ! قد عرفت ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم
الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك
يندفع التعسر الذي ذكره وكذا القول بان المتصف
بالمعنى ! لا خفاء في ان المتصف بالمعنى ومقابله هو المعنى الغير
هو مدلول اللفظ بالحقيقة وتبعية اتصافه باحدهما يتبع
اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا
لا محالة فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته الا باعتبار
العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى فوصف المدلول
بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا
تعسر ح وسياتي زيادة بيان لذلك دون
المعنى القديم ! لا شبهة في ان المعنى القديم غير العلم
الاجمالي بمدلول الالفاظ وبها فوجب حمل كلامهم على احد
من المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظ انما هو

فالجواز في اطلاق المعنى الازلي للاتي المعنى القديم

مدلول الالتزامي الذي هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الكلام
الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي
هو غير زايد على ذاته تعالى فح يندفع التعسير المذكور عن
كلامهم بلا تحمل واجاب عنه عبد الله بن سعيد
هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم
الحقيقي الذي غير زايد على ذاته تعالى عند المحققين او
العلم الاجمالي بالكلام الذي هو مابه التكلم فان هذا الكلام
لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا تغفل قلنا
هو اراد انه امر لا يخفى عليك ان هذا ايضا انما يصح
ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد هذين المعنيين المذكورين
فحاصل كلام الاشعري ان واجب الوجود بذاته متكلم
في الازل لا يحتاج في تكلمه الى امر زايد على ذاته تعالى
فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطب متكلم
ولا يحتاج الى مابه التكلم فان ذاته كاف في احضار
مابه التكلم وانكشافه فذاته تعالى علم اجمالي بالكلام تعالى به
فذاته كاف في التكلم واحضار مابه التكلم فمابه التكلم

له

له نحو من الوجود باعتبار اندراجه في المعلومات بالعلم الذي
هو غير زايد على الذات فان للانسان تكلما ومابه التكلم
وهو الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية
لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي مابه
التكلم الى الخيال او ما في حكمه واما ذات الواجب تعالى فلا
يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زايد
على ذاته تعالى ولا يحتاج ايضا الى امر زايد على الذات في العلم
بمابه التكلم فنسبة ذاته تعالى الى مابه التكلم كنسبة الصور الخيالية
للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث هو منشاء لانكشاف الالفاظ
ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي
ووحدة باعتبار له تامة رجع ذلك الوجود وتلك الوحدة
الى العلم الاجمالي بها ولهذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو
مرتسم للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعالى هو الكلام
النفسي باعتبار انه مثبت في صقع الربوبية ومكمن الغيب مكمن
نحو من الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي وتنزيه عبارة

عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ
من كلام محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة
ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم
ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علمه تعالى الاجمالي
بما به التكلم بالحقيقة وهم محقون في ذلك وغاية توجيه
كلام الاشعري ان يقال لذات الواجب تعالى تكلم ازلي
غير زايد على ذاته وللتكلم الازلي الذي هو ما به يتعلق ذلك التكلم
في الازل وهو الكلام الازلي وكفى في تحقق التكلم الازلي
بما يتكلم به فالعلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم
الازلي ولا نعني بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم الازلي
وفي هذا التوجيه تحقق فان التكلم الازلي لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلي ونهاية تاويل كلامه ان يقال
تحقق في الانسان التكلم وما به التكلم وهو الالفاظ
الموجودة في الاعيان وعلم بذلك الالفاظ وهو
الكلام النفسي عندنا ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق
الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق

علم تعالى الازلي صح

والكلام النفسي

التكلم

التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وايضا على
تقدير صحته انما يصح في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم
الاجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل ان كلامه بلا
تاويل باحد المعنيين المذكورين في معنى الكلام الازلي
لا يصح اصلا وهذا الجواب مشهور ها والتحقيق
ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والامر بعد ايجاد
المكلفين فمن نظر الى ان ذاته بذاته يقتضي التكليف
وان ذاته منشاء للتكليف حكم بان المعدوم مامور
في الازل بمعنى ان منشاء الامر تحقق في الازل ومن
نظر الى استمرار الامر الازلي وهو منشاء الامر الى زمان
وجود الامر وانه بعد وجوده يصير مامورا بالفعل حكم
بان المعدوم ليس مامورا في الازل السادس
ان الكلام في جميع هذه الادلة انما يتقض في الكلام
اللفظي باعتبار وجوده بالغير وفي معناه باعتبار
كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام
الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد غير زايد

ولا تنقض على الصرف عن الاثبات الاربعة والعلامة

وهما التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي بما يتكلم به تعالى

المامور صح

ينتقض بدل

على ذاته تعالى والعلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء
القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته تعالى
عند المحققين فيصح اتصاف الباري بالاولى
ان يقال بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني وليعلم ان
التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع
قصد الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم
القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة
لذاته تعالى وهذا هو صفة غير العلم والقدرة و
الاشاعرة قالوا المتكلم بالاول لفظ المتكلم انما اشتق
من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به التكلم فالتكلم
من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به
التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم
بل انما قام به ايجاده والقائه الى المخاطب للاعلام
لا من وجد الكلام ولو في محله لا خفاء في ان ايجاد الكلام
بقصد الافادة والاعلام هو التكلم وهو اوجد من قال

ان

ان المتكلم من اوجد الكلام ان المتكلم من اوجد الكلام على قصد
الافادة والاعلام للقطع بان موجد الحركة لا يخفى
ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولهذا
لا يسمى موجد الحركة في جسم اخر متحركا ولا يخفى حال نظايره
بل وان علمنا لا يخفى ما فيه فان الايجاد الماخوذ في
تعريف التكلم هو القاء الكلام على قصد الاعلام سواء كان
ايجادا حقيقيا او لا فغير الصورة المذكورة الملقى هو المتكلم
فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام
هو الله تعالى فالكلام القائم لا قد عرفت ان
الكلام القائم بذات الباري تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة
على امور اخر بناء على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي
فان كلا منها حادث فالمعنى الذي نجده في نفسنا
لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا يكون حادثا فكيف
يصح ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا وقع انكار
المصنف في موقعه فان اطلاق الكلام النفسي القديم على

معاني الفاظ الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المص و
النفساني غير معقول اي الكلام النفسي القديم وهو معاني
الالفاظ غير معقول فان قيل مراده من قال بالكلام النفسي
القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلنا هذا تاويل فيه
ارتكاب مجاز في مقابلة الخصم المحق يشم منه رائحة
النفسانية والتعصب ولهذا قال بعض الفضلاء
ان في قول المص والنفساني غير معقول حيث لم يقل
وكلام النفس او النفسي ايماء لطيفا بان اثبات هذا الكلام
بارتكاب التمحل لا يخلو عن النفسانية والتعصب
وقد شرحناه في مبحث الامر قد ذكر في ذيل المبحث المذكور
ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم و
مغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى ما فيه
فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك
مطلقا وقد استوفينا الكلام في الحاشية المتعلقة
على المبحث المذكور فالشيخ الاشعري لو كان

باعث

باعث فهم الاصحاب مجرد ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان
مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم
اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
وح يصح كلامه بلا تاويل الى ما ذكره صاحب المواقف
ولعل باعث فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى
وهو القديم عند الاشعري هذا انما يصح لو كان المراد بمدلول
اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم
كما توهما المدلول المطابقي فلا خفاء في ان لا فرق
بينه وبين اللفظ في كونهما حادثين وفي التاويل الى العلم
فان اللفظ قال فرعون موسى ومدلول المطابقي سيان في
الحدوث واما العبارات فانما يسمى المتبادر
والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ
الدالة وهذا علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المص في
شرح رسالة العلم الاصل في الكلام انما هو المؤلف من
الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته عليه
ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يتحصل

الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس
كالمنطقيين يطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير
في الذهن وبعضهم يطلقونه على ذلك العلم والمتكلمون بصفوته
تم بالكلام لورود الشريعة بذلك اذ لولاه لما توهم العوام
الوجود فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على
العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث
او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع ومنهم
من قال انه مسموع مؤلف والذين يقولون مع ذلك انه
قديم لا يفكرون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار
بقوله الا صدق الكلام الى ان معنى من المعاني المغايرة
لهذا المعنى اذا استعمل فيه الكلام والكلمات فانه
المجازي كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ
كما ورد في حق عيسى عم وكلمته القاها الى مريم وقال الله
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين عم انا كلام
الناطق وكما قيل من ان بسائط الموجودات حروف مركباتها

لقد اهل شفاء الوجود بالكل

كلمات

كلمات فان قيل يمكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور
فيمكن به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني
فان كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية
عن الواقع كما في الاخبار او مشعر الطلب ونحوه كما في
الانشائيات وتلك الحكاية وذلك الاشعار انما يوجد
ان بالذات في معاني الالفاظ وبذلك يعلم ان كلامية
الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذي
ينقسم الى الخبر والامر والنهي وامثالها انما يكون بالحقيقة
معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر باحتمال الصدق
والكذب والامر بالاقتضاء الطلب والصدق والكذب
انما يعرضان للمعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب
ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر
بالقيام مثلا بالعربي او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة
وان اختلف العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام
بالحقيقة هو معاني الالفاظ الموضوعة قلت على كل من
التقديرين المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات

سواء كان الكلام هو اللفظ فقط او اللفظ والمعنى معا

الحق وتقديم الاتباع ويلة الى العلم الاجمالي كما اختاره الطائفة
المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به
مع ضميمة اقتضاء الذات لالقائه الى المخاطبين كما ذهب
اليه الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال انه زائد على العلم
قديم غير مؤلف ولا مسموع واما من قال انه قديم مؤلف
ليس بمسموع وزائد على العلم فلا يصح الا على مذهب من قال
بالعلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على العلم ان له
ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه
مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة
وقوله والذين يقولون اشارة الى مذهب الحنابلة و
قوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون
معنى الحدوث والقدم فيكون الكلام المفسر عنده امرا
شاملا واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة
القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة الحقيقة
حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير
ترتب وفينا مرتبة القصور الآية ثم قال ذلك المعترض لنا

في

في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي ان صفة الكلام فينا
عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي
هي مرتبة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان
صفة الكلام القائم بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف
الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له
تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب
يتوجه الى مخاطب مقدر وامتياز عن العلم فان كلام غيره
تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا و
ليس لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب
اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة
ومن تبعهم وهم وليس مثل كلام صاحب المواقف من
ان كلامه الاصوات والحروف الموجودة او ما يشمل الحروف
والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور من الاشعري
كما هو مذهب الحنابلة
من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق
وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا
بجميع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا

مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة
والاخبارات والانشاآت اشهر اقول في وضع الاعتراض
المذكور ان صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي
بالمعنى المذكور صفة له تعالى ليرد الاعتراض المذكور بل
انما صرح بقيام الامر الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى
وما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب
اليه بعض الحكماء بل اراد به اندراجه في القديم لشامل
المذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي
ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب
المواقف بعينه واذا تاملت فيهما علمت انهما راجعان
الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي
بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر
الاشارة اليه وما قال العلامة النيشابوري في
تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه يقوم
بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة
بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كما قديم

نطق

نطق وسمع وبصر ولا آلة وجارحة كما انه ادرك وعلم من
غير قوى وعضو ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك ادراكه كما ينبغي
فلا يلزم الا نفسه فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل
وحكمه عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى
المشترك بين الوجود والذهني والوجود العيني فانه على
هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائما بالجسم وايضا
قوله فالكلام القديم الخ انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى
المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه
في العلم القديم وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعلامة النيشابوري ومن قال ان
تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كتبته في اللوح المحفوظ راجع
الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي هي عليه
في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على لوح الوجود
واحد وتنقيحها يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف
بالتكلم هل يكفي بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم
به المص حيث قال في شرح رسالة العلم في بيان المسئلة

[illegible] التكلم الذي هو كون الذات بحيث تقدر على القاء الكلام [illegible]

الثامنة عشر وهو انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا القائلون
بقدم الكلام يحكمون بصحة وصفه والقائلون بحدوثه يحكمون
بامتناعه انتهى فنقول ان اراد ابا التكلم ما نيا في السكوت
والافه ايراد القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون
الكلام والمخاطب فيكون حادثا كالكلام والمخاطب ولم يصح
وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد وابه كون
الشيء ذا كلام تعلق معه قدرة القائل القائمة بذلك الشيء
كان تابعا للكلام اتصافه تعالى به في الازل كما قال المص
فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى به في الازل
وان كلامه حادثا كان الاتصاف به حادثا وان ارادوا
به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده
مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما
لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا يستلزمه
والحق ان التكلم الكمالي هو المعنى الاخير وهو مستلزم
للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم
الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما

هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة في اطلاق لفظ
الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه او
العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة في ما يعم اللفظ و
المعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم الاجمالي ليصح وصفه بالقدم
والوحدة كما هو المذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات
الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار
رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي تحققه
بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك التاويل بل
كلامه ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل
الى التاويل المذكور من جهة الاحتياج
الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم صفة كمالية ومن عبارات
وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في
لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان
ذينك الايتين تدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله
نزل من العلم الى العين فالمندرج في العلم الاجمالي القديم
هو القرآن الذي كلام الله تعالى القديم باعتبار هذا الاندراج
وهذا خلاصة التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف

بوثيق عند المعتزلة والمصنف كالايخفى ولما لم يكن انقطاع
الكلام في المبحث المتعلق بالكلام في علم الكلام اختصرنا
بما مر من تحقيق هذا المرام فان علمه عند الملك العلام
قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب ثم قد عرفت ان المراد
من ذلك القيام الاندراج في علم الله المقدم على الايجاد
فان قيل يمكن ان يقال ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور
العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية
قايمة بذاته بدون تاثر ذاته تعالى منه واستكماله تعالى به قلت
هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته وصفاته ولم يقل به
الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات
الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام
الصور العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون
الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا مناف لقول
الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد يكثر بتكثر متعلقاته
كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة ان هذا الحكم انما
في الكلام بمعنى التكلم او في العلم الاجمالي بالكلام فح هذا

يجب

يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي
والجواب ايضا ما ذكرناه اقول جواب صاحب المواقف
اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك
اللفظي الذي ادعاه المجيب غير م عند الخصم وثانيهما ان
كلا من معنى الكلام الذي اشرتم اليه المجيب حادث باعتبار
الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب
القديم فلا حاجة للعدول عن المعنى المتعارف المشهور المسلم
عند الخصم الى غيره ومن انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف ثم اراد صاحب المواقف انه علم من الدين ضرورة
كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا بالمجاز
فينبغي ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يحكم بكفره مع التاويل
الذي ذكره الشارح ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد ان
يعرف حقيقته اعني انه اشار بذلك القول الى انه يمكن
دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق كما اشار
اليه بعد وال على ما هو صفة حقيقة ثم قد عرفت ما فيه
فذلك امر خارج عن طور العقل ثم اقول ذلك انما

يكون خارجا عن ظرف العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار
الوجود العلمي او العيني او الظلي او المثالي فليس خارجا عنه و
بهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة
احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى وهو كونه
تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما
والقاء الاخبار الى المخاطبين وهو الذي يسمى بالخطاب
القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه وبين المجرد القدسي وهو
القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى القلم الاعلى وثالثها التكلم
الذي هو القاء الواجب ما يحكم ويوجد بواسطة القلم الى
الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها
التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب الى النفوس المجردة
الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو
القاء الالفاظ المثالية الدالة على المعاني المنقضة الى
النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها التكلم
الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المنقضة الى
النفوس الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام

لايق

لايق به بمعنى ما به التكلم وهو ان الكذب لم اقول
وذلك لان الكلام المصدر عندهم بمعنى التكلم بالمعنى والكلام
بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام
بمعنى التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني
وهو سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح اصلا وان كان مشتملا
على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب قد
يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج
عن كونه قبيحا وان كان له حسن بوجه ما ومعنى قوله لا يفعل
القبيح انه لا يجوز ان يفعله ليوافق المدعى مرجع الصدق
لم اقول القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها
ايجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده
مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد والتعلق به بل
مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بدلوله
ولا يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي
هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة الثالثة لا في
الاولين فلا يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف

بتبعه موجودا بالذات قبله فيكون للهوية موجودة بهما بذاته
قبل وجودها هف فجاز ان يكون الوجود لها من علة فكل من هوية
من معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود هي ماهيات
وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما تعرض
لها وجود من خارج فالاول تعالى لا هوية له وذوات الماهيات
يفيض عليها الوجود منه تعالى فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم
وساير الاوصاف عنه ثم ساير الاشياء التي هويات فانها
ممكنة يوجد به تعالى ثم من البراهين التي ذكرنا فيه بعد تمهيد
المقدمة ما محصله ان الواجب بما هو واجب الوجود يكون
بما هو هو وهو ذاته ومعناه اما مقصور عليه لذات تلك
المعنى او لعلة فان كان حقيقة واجب الوجود لاجل نفسها
من هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست بهذا
فلا يمكن ان توجد لغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة
لهذا المعنى لا من ذاتها بل من غيرها فيكون وجودها الخاص
له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود هف
فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط وكيف

يكون

يكون تلك الهوية المجردة لذاتين والشيئان ان يكون اسمهما
اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان
او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعدم العدد لان كل اثنين
لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء عارض للمعنى مقارن له وكل
ما ليس له وجود الا وجود معنى ولا يتعلق بسبب خارج او حالة
خارجة فيما ذا تخالف فيه مثله فاذن لا يكون له مشارك في
معناه فالاول لا ند له ثم قال فيه وبالجملة ان الفصول وما يجري
مجراها لا يتعلق به حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل
انما كانت علة ليقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس
شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقة
من شانه ان يكون موجودا معينا واذا كان للمعنى العام من نفس
واجب الوجود موجودا وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون
واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في هوية
ما هو كالجنس والحال ما يقع به اختلاف غير فصل في جميع هذا
الظاهر فبين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول
تعالى لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالوجود الذي لا سبب

لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة
سبب ثم قال اعلم ان كل مختص عام فاما ان يتخصص بالفصل
او العرض والفصل والعرض لا يفيد ان مهية الجنس ولكنهما
يفيدان قوام وجود الجنس والعرض لا يفيد مهية النوع بل
يفيد قوام وجودها وحيث مهية الجنس او النوع الوجود
وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل
يفيد مهية الجنس والعرض يفيد مهية النوع فلوجود
الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او مهية نوعية
عرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود
النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فبين من هذا ان
الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي مهيته انيته
لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود
بالذات وقال في الالهيات ان واجب الوجود
لذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة والمورد على ما مر وجها
مختصرا وهو انه كان واجب الوجود يقتضي لذاته ولانه
واجب الوجود بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا آ

فيه مدد

لم يصح ان يكون غيره آ فلا يكون واجب الوجود بذاته
الا آ وان كان بسبب ما صار آ كان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود بغيره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والحمد لله رب العالمين

اعلم ان للقوم في اثبات هذه المسئلة العظمى مسالك احدها
مسلك الالهيين وهو ان يستدل بالنظر الى طبيعة الموجود
الذي هو موضوع علمهم وانه واجب او ممكن على اثباته تعالى
والطرق فيه كثيرة مثل ان يقال ليس لطبيعة الموجود
من حيث هو موجود مبداء والا لزم تقدم الشيء على نفسه
وطبيعة الموجود بما هو ممكن له مبداء بديهة فطبيعة الموجود
بما هو موجود ليس طبيعة الموجود بما هو ممكن وهو المطلوب
ومثل ان يقال لا شك في تحقق طبيعة الموجود من غير نظر
الى خصوصيات الافراد فاما ان يتحقق في ضمن الواجب
اولا والاول يستلزم المطلوب والثاني يستلزم كون
الكل ممكنا ويلزم اما الانتهاء الى الواجب او تحقق
الواجب على تقدير عدمه لاستحالة الدور او التسلسل
وكلاهما محال او مثل ان يقال لو انحصر طبيعة الموجود في
الممكن لم يتحقق موجود اصلا بيان الملازمة انه على
هذا التقدير يكون تحقق الممكن اما بنفسه وهو بديهة

او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل
او يدور وعلى التقديرين يكون انتفاء الاحاد باسرها بان لا
يوجد شيء منها ممكنا او جميع الممكنات الصرفة متساوية كانت
او غير متساوية في حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم
عليها بالبديهة فيلزم ان يكون وجود كل واحد منها غير
مستند الى سبب مرجح وجوده على عدمه وهو محال بيانه ان
الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع جميع
انحاء العدم وهذا في الممكنات الصرفة بدون الواجب غير
متحقق لجواز انتفاء كل منها في ضمن انتفاء الكل وهو ظ الى غير
ذلك من الطرق ثم انهم ينظرون فيما يلزم الوجوب على وحدانيته
تعالى كما قال تعالى وتقدس شهد الله انه لا اله الا هو ثم على سائر صفاته
ثم منها على كيفية صدور افعاله واثاره واحدا بعد واحد حتى
يظهر عنه اول الصوادر وصدور الآثار على ترتيب الاشرف
فالاشرف وقد اشير الى هذا المسلك في الكتاب الالهي
بقوله سبحانه اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وثانيها
مسلك المتكلمين الذين يقولون بكون علة الحاجة الى المؤثر

اما الحدوث مستقلا كما مر عند الجمهور او الامكان مع الحدوث
شرطا او شطرا فانهم يقولون بحدوث الاجسام واحوالها
وبطلان التسلسل على وجود الواجب تع بالنظر في احوال
الخليقة كالاحكام والاتقان وتخصيص بعض الممكنات
بالايجاد في وقت الى غير ذلك على سائر صفاته تع كالتوحيد
والعلم والارادة وغيرها وثانيهما مسلك الحكماء الطبيعيين
فمنهم من يستدل بالنظر في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع
علمهم على وجود الواجب تع وتقريره ان يقال لا شك
في وجود متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته اذ الحركة امر
ممكن لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك
اصلا لا في صفاته كالمتحرك في المقولات المشهورة ولا
في ذاته كالممكن المتحرك من الليسية الى الانيسية دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب تع وبعضهم يقول في الكبرى
ولا بد له من غاية هي اشرف من ذاته ويجب ان ينتهي الى غاية
لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب
تع ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال

ان

ان النفس الناطقة خارجة في كمالاتها من القوة الى الفعل
فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب تع وهذه الطريقة هي طريقة
ابراهيم الخليل على نبينا وعليه الصلوة والسلام حيث قال لا
احب الآفلين ثم بالنظر في احوال المتحركات على صفاته
تع كما يستدلون من التلازم الواقع بين الاجسام القابلة
للحركات المستقيمة وبين الاجسام الغير القابلة لها ومن المتلازمين
اذا لم يكن احدهما علة للآخر يجب ان يكونا معلولي علة واحدة
هي واحدة جاعلية ومرجحية والا لجاز انفكاك بعضهما عن
بعض وهو مستلزم للفساد والبطلان كما قال الله تع لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ثم انهم وهو امنهج الالهيين
بطريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه
وجعلوه اخصر واشرف واوثق من المنهجين الآخرين
اما كونه اخصر من الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على
اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه
اما من الذي اعتبر فيه الحركة والتغير فلتوقفه على كون الحركة

مستدعية للمحرك غير المتحرك وعدم توقفه عليه واما كونه اشرف
فظاهر اذ المنظور في هذه الطريقة هو الوجود والموجود
من منبع كل شرافة هو مصدر كل اضافة كما هو المشهور من ان الوجود
خير محض لا شر فيه بوجه من الوجوه بل مناط الشرور انما هو
العدم فقط واما كونه اوثق فلان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وهذا المنهج
كذلك بخلاف غيره فانه يستدل بالمعلول على العلة
وقد يشكل ويقال انه ليس له تعالى علة وسبب اصلا
يستدل به عليه تعالى على سبيل البرهان اللمي بل هو
علة لجميع ما عداه فكل دليل يستند به على وجوده
تعالى يكون انيا لا محالة فلا فرق اذن بين الطرق
يكون البعض لميا والبعض الآخر انيا بل الكل اني و
قد تخلص عن هذا الاشكال بان المراد من كون هذا الطريق
لميا واستدلالا من العلة على المعلول كونه اشبه الانيات
باللمي في الوثوق بل يكاد ان يكون في مرتبته وهو الاستدلال
باللوازم المترتبة عن حاق الملزوم وهذا المنهج كونه

نظرا

نظرا في طبيعة الموجود بما هو موجود وكذلك فان مفهوم الوجود
انما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته
تعالى فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا وهذا الجواب
وان كان حسنا بوجه لكنه مما لا يرتضيه العقل الصحيح والطبع
المستقيم كما لا يخفى وقال بعضهم في دفعه وجعله برهانا
لميا بان كون العالم مصنوعا علة لكون الواحد علة وصانعا
اذ هو علة لهذا الوجود الرابطي له تعالى الوجود في نفسه ثم
ينتقل الذهن منه الى الوجود في نفسه بالحدوث لا بالاكتساب
على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على
وجود ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا
والوجود الرابطي معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة
لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا له كقولنا كل انسان حيوان
جسم فكل انسان جسم فالحيوان الذي هو الحد الاوسط
علة لوجود هذا الجسم في الانسان لا انه علة لوجود الجسم
الاعم بالعكس بناء على ظهوره له ويرد عليه ان النظر على هذا
التوجيه ليس مقصورا على طبيعة الموجود نفسها بل صار

هذا التوجيه ليس مقصورا على طبيعة الموجود الخ وايضا استدلالا
بحال المخلوق على الخالق كما يكون كذلك في الطريقين الاخيرين فلا فرق
وايضا هذا التصرف يجري في جميع الدلايل الانية كما لا يخفى
على من له ادنى مسكة فما وجه التبعيض بكون بعض الدلايل لميا و
بعضها انيا بل كلها لمي وبعضهم يزعمون ان جميع الدلايل في
اثبات الواجب انى لكن منهج الالهيين في صفاته واقعا
لمي وغيره فيها انى والترجيح انما يكون من هذه
الجهة ولا يخفى ايضا ما فيه لانه خلاف ظاهر كلام القوم
وقال بعضهم ان هذا الطريق لمي بخلاف غيره اذ هو استدلال
بحال مفهوم الموجود من كون طبيعة الموجود مشتملة على
فرد ممكن محتاج الى العلة على ان بعض الموجود واجب
لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الموجود
مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال
تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحالة الاولى ولا محذور
في ذلك ولا يخفى ان هذا التوجيه احسن من التوجيهات
السابقة ثم الاحسن ان يقال ان طبيعة الوجوب متاخرة عن

طبيعة

طبيعة الوجود لكونها نعتا لطبيعة الوجود عارضة لها فيكون
الواجب بما هو واجب متاخرة بالذات عن الموجود بما هو موجود و
صرح بذلك الشيخ وغيره في هذا الموضع واما قولهم الشيء ما لم يجب
لم يوجد فليس المراد منه ان اتصاف الشيء بصفة الوجوب متقدم
على تحققه ووجوده في الخارج والذهن بل المراد انه لم يتصف
في مرتبة العقل وجوده بالوجوب لم يمكن ان يتصف بالوجود
اذا عرفت هذا فحصول الانتقال بالموجود بما هو موجود و
ان له فردا في الخارج هو الواجب بما هو واجب وان له فردا
خارجيا استدلال من العلة على المعلول ولا يتوهم انه
يلزم ح ان يكون الواجب معلولا لشيء لان م على هذا التقدير
ليس الا تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب ولا محذور
فيه اصلا اذ ذاته تعالى من حيث انه مبدأ للآثار فرد للموجود
والوجود من جهة انه منشأ لوثاقة الوجود فرد للواجب
والاعتبار الاول متقدم بالذات على الاعتبار الثاني
كما يقال في تقدم الوجود على سائر الصفات وفي تقدم
العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الموجود بما هو موجود

لان م

متقدم على جميع الاشياء والاعتبارات بالذات ولذا جعل
مرضوعا للحكمة المطلقة والفلسفة الاولى واما قول الشيخ
انه لا برهان عليه فقابل هو البرهان على عكس شرطه فالمراد انه لا برهان
على ذاته من غيره لا ان ذاته تعالى باعتبار ليس برهانا على نفسه
باعتبار آخر او بعض صفاته ليس برهانا على بعض آخر
بل هو الشهيد عليه كما على غيره فان قلت قد اخذتم في
الدليل وجود الممكن كما في ساير الطرق قلنا فرق بين
اخذ الشرع على سبيل الاحتمال والتجويز وبين اخذه على
سبيل الاذعان والتحقيق ونحن قد اخذنا في الدليل وجود
الممكن على سبيل الاذعان والتصديق بوجود الممكن او الحادث
اولا ثم الانتقال منهما الى وجوده معه كما في ساير الطرق
ثم ان هذه البراهين يتوقف على اثبات ليس احد طرفي
الممكن راجحا على الآخر لذاته رجحانا غير منته الى حد الوجوب
احد الوجوب اذ على هذا التقدير لا يلزم وجود الواجب
بل يلزم وجود ممكن راجح وجوده على حد ولا يظهر استحالته
بالنظر الاولى اذ اللازم ترجح الراجح لا الترجيح بلا مرجح

ولهم

ولهم في بيانه وجوه والاحسن ان يقال انه على تقدير وجوده بالرجحان
يكون متصفا بالوجود لانه عينه ويكون الذات منشاء رجحان اتصافه
فيكون علة اذ لا يكون العلة الا ما يترجح المعلول به فيكون علة لاتصاف
نفسه بالوجود فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه اذ المفيض للوجود
لا بد ان يكون موجودا اولا بالضرورة ولما فرض عدم بلوغه الى حد الوجوب
يجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز مع بقائه كان بالغا
حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه هف فيجوز عدمه من غير سبب
اذ يلزم جواز انعدام الوجوب من غير سبب يقتضيه وهذا معنى
كلام المعترض الثاني لو حصل سلسلة الوجود بما وجوب ويكون مبدأها
ممكنا حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش
اما صحة عدمه بنفسه وهذا افحش اشهر كلامه واعلم انا قد اقتفينا
اثار المتاخرين في ابطال هذا الاحتمال بالبرهان واما المتقدمون
فلهم مندوحة عن ابطاله به اذ هو عندهم بديهي البطلان ولا يحتاج
الى بيان فلنقتصر على هذا القدر خوف الملال لئلا يجر الى الملال هذا
ما حررته وجمعته حسب التماس بعض الاخوان على سبيل الاستعجال
والله المستعان في كل حال وانا العبد المذنب المستوثق بعفو

الموجود بد